

تَهْذِيبُ

شَرْحُ الْإِسْنَوِيِّ

عَلَّمَ
مِنْهَاجُ الْوُصُولِ إِلَى عِلْمِ الْأُصُولِ

لِلْقَاضِي الْبَيْضَاوِيِّ
المتوفى سنة ٦٨٥ هـ

تَأْلِيفُ
الدكتور شعبان محمد إسماعيل
جامعة الأزهر

الجزء الأول

لنشرة
المكتبة الأزهرية للتراث
٩ درهم المئزر كلفه المطابع الأزهر الشريف ت : ١٢٠٨٤٧

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره ونتوب إليه ، ونعوذ بالله من
شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا ، من يهده الله فلا مضل له ، ومن يضلل
فلا هادي له .

ونصلي ونسلم على المبعوث رحمة للعالمين ، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه
ومن دعا بدعوته وسار على نهجه واتبع سنته إلى يوم الدين .

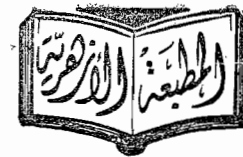
وبعد :

فقد أكرم الله - تعالى - الخلق برسالته سيدنا محمد - ﷺ - التي أودع
الله فيها من الخصائص والمميزات ما جعلها سالحة لكل زمان ومكان ،
وعقيدة لمصالح العباد في الدنيا والآخرة ، باعتبارها خاتمة الشرائع السماوية ،
ومتضمنة لمنهج الله - تعالى - في صورته الأخيرة .

وقد نظمت الشريعة حياة الناس من جوانبها المختلفة ، نظمت حياتهم
من ناحية علاقتهم بالله تعالى ، ومن ناحية علاقتهم بالأمور الدنيوية ،
وكيف يتعاملون مع غيرهم ، سواء أكانوا مسلمين أم غير مسلمين ، ولذلك
كان الفقه الإسلامي - مع كثرة فروعه - يدور حول موضوعين اثنين :
العبادات والمعاملات :

فالعبادات تمثل حق الله تعالى من العبادة والطاعة في كل ما أمر
أو نهى .

والمعاملات - بمفهومها الشامل - تمثل جوانب الحياة المختلفة : من البيع



٢٥ مكتبة أبو بكر الصديق
بسطرد - ت : ٢٢١١٢٤٤

والسراء، والإجارة، والرهن، والشركة، والمزارعة والمساواة، والمضاربة
وسائر المعاملات المالية، وأحكام الأسيرة، وأحكام العقوبات على الجرائم،
والنقصان والديات وسائر ما يتعلق بصون الدماء والأعراض.

وكذلك الأحكام المتعلقة بالتقاضي والخصومات، وعلاقة الدولة
الإسلامية بغيرها من الدول غير المسلمة، وما ينبع ذلك من الجهاد وأحكام
الأمري والغنائم، وفيه - أيضاً - بيان ما يتعلق بالوصايا والموارث، وحق
كل وارث ذكر أو أنثى. إلى آخر ما هو معروف في كتب الفقه
في المذاهب المختلفة.

وضعت الشريعة لذلك كله القواعد التي تضبط تصرفات الناس، وتبين
لهم وجه الحق في كل شأن من شئونهم، إما بالنص - من القرآن والسنة -
ولما عن طريق الاجتهاد والرأى المستند إلى النص وروح الشريعة
بصفة عامة.

ومن خصائص هذه الشريعة: قيامها على الحجة والبرهان، ورد الأمور
المتنازع فيها إلى الوحي الإلهي. المتمثل في القرآن والسنة، وما يلحق بهما
عن طريق الاجتهاد.

قال الله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ
وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ (١) إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ
تَسْتَحِبُّونَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ... ﴾ .

فالرد إلى الله تعالى: هو الرجوع إلى القرآن الكريم، والرد إلى الرسول
- ﷺ - هو الرجوع إليه في حياته وإلى سنته الشريفة بعد وفاته.

والرد في الأمور المتنازع فيها إنما يكون بالقياس للأمور التي لانص
فيها على ما فيه نص، وهذا ما وضعته الآية الكريمة التي جاءت بعد الآية

السابقة وهي قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أَذَاعُوا
بِهِ وَلَوْ رَدُّهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أَمْرِ الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلَّهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ
مِنْهُمْ ... ﴾ (١).

وأولوا الأمر في هذه الآية هم العلماء الذين بلغوا رتبة الاجتهاد
ويستطيعون استنباط الأحكام الشرعية في ضوء القواعد والضوابط التي
وضعت لذلك، حتى يواجهون كل جديد يطرأ على حياة الناس التي تجد من
حين لآخر.

وقد علم الرسول - ﷺ - أصحابه كيف يواجهون الأمور التي لم يرد
نص معين، وذلك بالاجتهاد وتبادل الرأى من أهل العلم والصلاح.

روى سعيد بن المسيب عن علي - رضي الله عنه - قال: قلت يا رسول
الله، الأمر ينزل بنا لم ينزل فيه قرآن، ولم تمض لك فيه سنة؟ فقال عليه
الصلاة والسلام: « أجمعوا له للعالمين، أو قال: العابدون من المؤمنين
فاجعلوه شوري بينهم، ولا تقضوا فيه برأى واحد » (٢).

وقد طبق الصحابة - رضي الله عنهم - ما وجههم إليه الرسول - ﷺ -
في كل شئونهم.

روى الدارمي والبيهقي عن ميمون بن مهران قال: « كان أبو بكر إذا
ورد عليه الخصوم نظر في كتاب الله، فإن وجد فيه ما يقضى به قضى
به بينهم، وإن لم يجد في كتاب الله نظر، هل كانت من النبي - ﷺ -
فيه سنة؟ فإن علمها قضى بها، فإن لم يعلم خرج فسال المسلمين فقال: أتاني
كذا وكذا... فلم أجد في ذلك شيئاً، فهل تعلمون أن النبي - ﷺ -
قضى في ذلك بقضاء؟ فربما قام إليه الرهط فقالوا: نعم، قضى بكذا وكذا،

(١) سورة النساء من الآية ٨٣.

(٢) روى الطبراني مثله في مجمع الزوائد الاوسط (١/ ١٧٨).

(و)

فيأخذ بقضاء رسول الله - ﷺ - ويقول عند ذلك : الحمد لله الذي جعل
فيما من يحفظ عن نبينا .

وإن أعباء ذلك دعا رؤوس المسلمين وعلماءهم ، فاستشارهم ، فإذا
اجتمع رأيهم على أمر قضى به (١) .

وكذلك كان يفعل عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - (٢) .

روى عن شريح القاضي قال : قال لي عمر بن الخطاب - رضي الله عنه :-
... افض بما استبان لك من قضاء رسول الله - ﷺ - فإن لم تعلم كل
أفضية رسول الله - ﷺ - فافض بما استبان لك من الأئمة المهتدين ، فإن
لم تعلم كل ما قضت به الأئمة المهتدون فاجتهد رأيك ، واستشر أهل العلم
والصلاح (٣) .

وقد كان الصحابة - رضي الله عنهم - أئمة الناس لروح الإسلام ،
وأعلامهم بمقاصده ، فقد تربوا في الحضرة النبوية ، وشاهدوا أسباب نزول
الآيات ، وورود الأحاديث النبوية في النوازل والأصناف والمتقدم
والمتأخر والمنسوخ والمأخوذ ، وامتازوا به عن سلامة الفطرة ، ونور
البصيرة ، وتمكن تام من اللغة العربية ومدلولاتها ، فقد كانت سجية
لهم وصليقة .

ويليهم في المنزلة : التابعون لهم بإحسان ، فهم تلاميذهم الذين تخرجوا
على أيديهم ، ونهوا من عليهم الذي تلقوه من رسول الله - ﷺ - وأئني
عليهم رب العزة والجلال في قوله تعالى : ﴿ وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ ﴾
المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان رضي الله عنهم ورضوا
عنه ... (٤) .

(١) إعلام الموقعين (١ / ٨٤) . (٢) المصدر السابق .

(٣) نفس المصدر . (٤) سورة التوبة من الآية ١٠٠ .

(ز)

وقال فيهم رسول الله - ﷺ - وفي أصحابه الكرام : وخير الناس
قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم

فلم يكن الصحابة ولا التابعون - رضي الله عنهم - في حاجة إلى معرفة
القواعد والضوابط التي عرفت - فيما بعد - بأصول الفقه والاستنباط ،
لأنها - كما قلنا - كانت مركوزة في أذهانهم وسجية لهم ، فكانوا يعرفون
الخاص والعام الذي أريد به العموم والخاص الذي يراد به الخاص ، والمطلق
والمقيد ، والمشارك والمفرد ، والحقيقة والمجاز ، والمنسوخ والمنسوخ ،
وما إلى ذلك من القواعد المختلفة التي تدرس في هذا العلم .

أما بعد أن طال الزمن ، وفسد اللسان العربي ، نتيجة لاختلاط الأعاجم
بالعرب ، أصبح الأمر يحتاج إلى بيان هذه القواعد ، وضبط أصول
الاستنباط واستخراج الأحكام من الأدلة الشرعية ، الأمر الذي جعل
الإمام عبد الرحمن بن مهدي ، عالم الحديث بالمدينة المتوفى سنة (١٩٨ هـ)
يطلب من الإمام الشافعي - رضي الله عنه - وضع قواعد يحتمكم إليها ،
وأسس يسير عليها العلماء ، وكيف يتعاملون مع الأدلة الشرعية ، بعد أن
احتدم النزاع بين مدرسة الحديث أو مدرسة النص بالمدينة - ومدرسة الرأي
بالعراق ، فأجابه الإمام الشافعي ، وبعث إليه بهذه القواعد ، والتي عرفت
فيما بعد بـ « الرسالة » .

وقد بين الإمام الشافعي - في هذه الرسالة - أهمية رسالة سيبدأنا

(١) حديث صحيح رواه البخاري : كتاب الشهادات - باب : لا يشهد على
شهادة جور إذا شهد ، وفي باب : فضائل أصحاب النبي - ﷺ - وباب : ما يحذر
من زهره الدنيا .

كما رواه الترمذي : باب ما جاء في القرن الثالث من أبواب الفتن وأحمد في
المسند (٤ / ٤٢٦ ، ٤٢٧ ، ٤٣٦ ، ٤٤٠ ، والبيهقي في السنن الكبرى - باب
الوفاء بالنذر (٨ / ٧٤) .

(ح)

محمد - عليه السلام - وأهمية الكتاب العزيز (القرآن) وأنه لا تنزل بأحد نازلة إلا وفي كتاب الله تعالى ، حكم لها إما نصاً وإما إلحاقاً بالنص ، وأن مهمة الرسول - عليه السلام - تبين ما نزل إلى الناس - ثم أتبع ذلك بباب « كيف يكون البيان » ثم تكلم عن علاقة السنة بالقرآن ، وتحدث عن حجية السنة وأنها المصدر الثاني للتشريع ، كما بين حجية خبر الأحاد بصفة خاصة ، ثم على الإجماع ، والقياس وحجيته وشروطه الأساسية ، وألحق به الاجتهاد ثم الاستحسان ، ثم ذكر الاختلاف بين العلماء : المذموم منه والممدوح ، وأنهى رسالته بموضوع « أقوال الصحابة » - رضى الله عنهم - ومضى الاستدلال بها .

فكانت هذه الرسالة بمثابة اللبنة الأولى في هذا العلم ، ثم تتابع العلماء - بعد ذلك - في التأليف وشرح رسالة الإمام الشافعى ، وإضافة بعض الموضوعات إليها بالصورة التي ترى أصول الفقه ، عليها الآن .

وقد سلك الأصوليون - بعد الإمام الشافعى مسالك مختلفة :

(أ) فمنهم من اتجه نحو تحرير المسائل الأصولية وتقرير القواعد تقريراً منطقياً ، آخذين بما أيده الدليل والبرهان ، دون نظر إلى ما يتفرع على هذه القواعد من فروع فقهية ، فما أيده العقل وقام عليه الدليل والبرهان اعتبروه أصلاً شرعياً ، سواء وافق الفروع الفقهية أم خالفها . ويسمى هذا الاتجاه « باتجاه » المتكلمين ، لأنهم أشبهوا علماء الكلام في إقامة الأدلة ودفع شبه المخالفين .

(ب) ومنهم من اتجه نحو تقرير القواعد الأصولية على مقتضى ما نقل من الفروع الفقهية ، وعرفت هذه الطريقة بطريقة الفقهاء أو الحنفية .

(ج) وفي القرن السابع الهجرى بدأت تظهر طريقة ثالثة تجمع بين الطريقتين : بحيث تذكر القواعد الأصولية ، وتقيم الأدلة عليها ، ثم

(ط)

تقارن بين ما قاله المتكلمون وما قاله الفقهاء ، مع الترجيح بينهما ، وذكر الفروع المخرجة على هذه القواعد .

وأول من قام بهذا العمل : مظفر الدين : أحمد بن علي الساعاتى الحنفى المتوفى (٦٩٤ هـ) في كتابه المسمى : « بديع النظام الجامع بين أصول البردوى والإحكام » وتتابع العلماء - بعد ذلك - في التأليف على نفس المنهج السابق .

أهم الكتب التي على طريقة المتكلمين :

١ - العمدة - وبعض العلماء يسمونه « العمدة » للقاضى عبد الجبار بن أحمد ابن عبد الجبار الهمداني (ت ٤١٥) .

٢ - المعتمد في أصول الفقه لأبى الحسين : محمد بن علي البصرى المعتزلى (ت ٤٣٦ هـ) .

٣ - البرهان في أصول الفقه لأبى المعالى : عبد الملك بن عبد الله الجوينى الشافعى المعروف بإمام الحرمين (ت ٤٧٨ هـ) .

٤ - المستصفى من علم الأصول لأبى حامد : محمد بن محمد الغزالى (ت ٥٠٥ هـ) .

فكانت هذه الكتب الأربعة بمثابة الأركان لهذا الفن عند المتكلمين .

ثم جاء - بعد ذلك - عالمان جليلان لخصا ما في هذه الكتب الأربعة هما : نضر الدين محمد بن عمر الرازى (ت ٦٠٦ هـ) في كتاب سماه « المحصول في أصول الفقه » وسيف الدين أبى الحسن علي بن أبى علي بن محمد الأمدى (ت ٦٣١ هـ) في كتاب سماه « الإحكام في أصول الأحكام » .

المحصل - منهجه - ونخصروه :

بدأ المصنف كتابه بالمقدمات الأصولية المعتادة ، وقسمها إلى فصول عشرة ، وفي الفصل العاشر منها وضع أبواب الكتاب وهي على النحو الآتى :

(ي)

- الباب الأول : في اللغات
الباب الثاني : في الأمر والنهي
الباب الثالث : في العموم والخصوص
الباب الرابع : في الجمل والمبين
الباب الخامس : في الأفعال
الباب السادس : في الناسخ والمنسوخ
الباب السابع : في الإجماع
الباب الثامن : في الأخبار
الباب التاسع : في القياس
الباب العاشر : في الترجيح
الباب الحادي عشر : في الاجتهاد
الباب الثاني عشر : في الاستفتاء
الباب الثالث عشر : في الأدلة المختلف فيها

اهتمام العلماء بكتاب المحصول :

اهتم العلماء منذ عصر المؤلف بكتاب « المحصول » وتلقوه بالرضا والقبول ؛ لأنه فاق كل ما تقدمه من المصنفات تنظيماً وتنسيقاً وإحاطة بدقائق هذا العلم .

وما يدل على ذلك : كثرة شراحه ، ومختصره - عبر العصور المختلفة ، وسوف نذكر هنا ما استطعنا الوقوف عليه من الشروح والمختصرات :

أولاً : للشروح :

١ - شمس الدين : محمد بن محمد الأصمباني (ت ٨٧٦ هـ) شرحه شرحاً

(ك)

وافياً سماه « الكاشف » يوجد له مخطوطة بمكتبة دار الكتب المصرية تحت رقم (٤٧٣) أصول فقه .

٢ - شهاب الدين أبو العباس : أحمد بن إدريس القرافي (ت ٦٨٤ هـ) شرحه في كتاب سماه « نفائس الأصول في شرح المحصول » (١) .

٣ - محمد بن عبد الرحيم الهندى الأرموى (ت ٧١٥ هـ) شرح المحصول شرحاً موسعاً مخطوط بدار الكتب المصرية رقم (١٦٢) أصول فقه .

٤ - شمس الدين : محمد بن محمد الجزرى (ت ٧٣٣ هـ) شرحه في ثلاثة مجلدات (٢) .

٥ - أحمد بن عثمان بن صبيح الجوزقاني (ت ٧٤٤ هـ) ذكر صاحب كشف الظنون (٣) أن له على المحصول تعليقات مفيدة .

٦ - عز الدين : عبد الحميد هبة الله المدائنى الممتزلى (ت ٦٥٥ هـ) ذكر صاحب كشف الظنون (٤) أن له تعليقات على المحصول :

٧ - شمس الدين : محمد بن محمود .

ثانياً : المختصرات :

أما الذين اختصروا كتاب « المحصول » فكثيرون منهم :

١ - مؤلف المحصول نفسه ، اختصره في كتاب سماه « المختب » مخطوط بدار الكتب المصرية رقم (١١٥) أصول فقه .

(١) طبع بمكتبة نزار مصطفى الباز بمكة المكرمة تحقيق الشيخين : عادل أحمد عبد الموجود ، وعلى محمد معوض .

(٢) أشار إلى ذلك محقق كتاب التحصيل ، الدكتور عبد الحميد على أبو زيد في مقدمة « التحصيل » (١ / ٧٣) .

(٣) (٢ / ١٦١٥) .

(٤) (٢ / ١٦١٥) .

- ٢ - عماد الدين : محمد بن يونس بن معة الأزدي (ت ٦٠٨ هـ) (١) .
 ٣ - أمين الدين : مظفر بن محمد التبريزي (ت ٦٢١ هـ) اختصره في كتاب سماه « التنقيح » ينقل عنه الإسكندر كثير من كتابه .
 ٤ - تاج الدين : محمد بن حسين الأرموي (ت ٦٥٦ هـ) اختصره في كتاب سماه : « الحاصل » (٢) .

وقد اهتم العلماء بكتاب « الحاصل » بالشرح والاختصار :

- (١) فشرحه : أبو عبد الله القفطي (ت ٧٣٦ هـ) وسمى شرحه « تحفة الواهل في شرح الحاصل » (٣) .

(ب) كما اختصره القاضي ناصر الدين : عبد الله بن هجر البيضاوي (ت ٦٨٥ هـ) وسمى كتابه « منهاج الوصول إلى علم الأصول وهو الذي شرحه « الإسكندر » والذي تكتب هذه المقدمة له . وسوف نتحدث عن منهاج البيضاوي بعد قليل .

- ٥ - تاج الدين : عبد الرحيم بن محمد بن يونس بن معة الموصلي (ت ٦٧١ هـ) .

٦ - تراج الدين أبو الثناء : محمود بن أبي بكر الأرموي (ت ٦٨٢ هـ) اختصر في كتاب سماه : « التحصيل من المحصول » (٤) .

٧ - شهاب الدين أبو العباس : أحمد بن إدريس القرافي (ت ٦٨٤ هـ) أسماه : « تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول » ثم وضع عليه شرحاً أسماه : « شرح تنقيح الفصول » (٥) .

(١) الفتح المبين في طبقات الاصوليين للراعي (٢ / ٥٠) .

(٢) حققه وطبعه على الآلة الكاتبة عبد السلام محمود أبو ناجي .

(٣) أشار إلى ذلك الشيخ المراغي في الفتح المبين .

(٤) طبع بمؤسسة الرسالة - بيروت تحقيق الدكتور عبد الحيد علي أبو زيد .

(٥) طبع بمكتبة الكليات الأزهرية تحقيق الأستاذ طه عبدالرؤف سعد .

٨ - مجد الدين ابن دقيق العيد : اختصر المحصول في كتاب أسماه : « مختصر المحصول » (١) .

٩ - محي الدين : سليمان بن عبد القوي الحنبلي (ت ٧١٠ هـ) أشار إلى ذلك محقق كتاب التحصيل (٢) .

١٠ - علاء الدين : علي بن محمد بن خطاب المغربي ثم المصري الباجي الشافعي (ت ٧١٤ هـ) اختصره في كتاب سماه : « غاية العول » خطوط بدار المكتبة المصرية ضمن مجموعة برقم (٢٠٩) مجاميع .

هذه أم الشروح والمختصرات التي كتبت على المحصول وهي في جملتها - تدل دلالة واضحة على أن مؤلف « المحصول » استطاع أن يضيف جديداً في كتابه هذا ، وأن ينظم موضوعات « علم الأصول » تنظيمًا جديداً يتفق مع طبيعة الموضوعات التي يعالجها هذا العلم .

المنهاج للبيضاوي وشروحه :

سبق أن قلنا : إن كتاب « المنهاج » مختصر « الحاصل » لتاج الدين الأرموي ، « والحاصل » معروف أنه مختصر من « المحصول » .

فكتاب « المنهاج » هو الخلاصة لهذا الخط الذي بدأه الإمام نظر الدين الرازي .

ولذلك : اهتم العلماء - قديماً وحديثاً - بهذا الكتاب اهتماماً بالغاً ، كما اهتموا بأصله « المحصول » فمنهم من شرحه ، ومنهم من خرج أحاديثه ، ومنهم من نظمه ، ومنهم من استدرك عليه بعض الزيادات التي رآها لازمة ومكاملة له . إلى آخر صور الاهتمام بهذا الكتاب .

(١) أشار إلى ذلك محقق كتاب « التحصيل » .

(٢) (١ / ٧٣) .

(ن)

ونحن لو أردنا ذكر كل من شرح هذا الكتاب لطلال بنا المقام ،
ويكفي أن نشير إلى بعضها :

١ - المؤلف نفسه - ذكر ذلك الشهاب الخفاجي في حاشيته على
تفسير البيضاوي .

٢ - معراج الوصول إلى شرح منهاج الوصول ، للشيخ محمد الدين
محمد بن أبي بكر الأبي الشيرازي (ت ٦٩٧) مخطوط بدار الكتب المصرية
ومكتبة الأزهر .

٣ - معراج المنهاج في شرح المنهاج - تأليف شمس الدين محمد بن
يوسف بن عبد الله محمود الجزري (ت ٧١١ هـ) (١) .

٤ - شرح السيد برهان الدين عبيد الله بن محمد الفرعاني العسبي
(ت ٧٤٢ هـ) (٢) .

٥ - شرح الشيخ تقي الدين علي بن عبد الكافي بن تمام السبكي
(ت ٧٥٦ هـ) سماه الإيهام في شرح المنهاج ، وصل فيه إلى المسألة الرابعة
في أحكام الحكم : « وجوب الشيء بوجوب ما لا يتم إلا به وكان مقدورا »
ثم أكمله ولده ، قاضي القضاء : تاج الدين أبو نصر : عبد الوهاب بن علي
السبكي (ت ٧٧١ هـ) صاحب جمع الجوامع (٣) .

(١) طبع بالقاهرة - بعد أن حققته ونلت به درجة دكتوراه ، من كلية
الشريعة - جامعة الأزهر بمرتبة الشرف الأولى والتوصية بطبع الرسالة على نفقة
جامعة الأزهر وتبادلها مع الجامعات الأخرى في عام ١٩٧٥ م ، وكان المشرف
على الرسالة : فضيلة الشيخ عبد الغني محمد عبد الخالق - طيب الله ثراه - وأسكنه
فسيح جناته .

(٢) حققه ونال به درجة دكتوراه ، الدكتور أحمد خميس من كلية
الدراسات الإسلامية والعربية - جامعة الأزهر عام ١٩٩٥ م .

(٣) طبع أولاً مع شرح الإسنوي بمطبعة التوفيق الأدبية بمصر ، ثم أعادت

(ص)

٦ - « نهاية السؤل في شرح منهاج الوصول » للإمام جمال الدين
أبي محمد عبد الرحيم الإسنوي الشافعي (ت ٧٧٢ هـ) وهو الذي تقدم له .

٧ - شرح العلامة : محمد بن الحسن البدخشي الحنفي المسمى : « منهاج
العقول » وهو شرح دقيق العبارة ، جدير بتحرير المعامل الأصولية ، جمع
فيه المؤلف بين المأثني والشرح . طبع عدة طبعات مع كتاب نهاية السؤل .

٨ - شرح الشيخ يس صويلم طه - من علماء الأزهر الشريف وعضو
لجنة الفتوى - رحمه الله تعالى - سماه « صفوة البيان » يمتاز بسهولة العبارة
وتحرير محل النزاع في أغلب المعامل ، وتوضيح كلام البيضاوي بأسلوب
دقيق . درسه لنا - رحمه الله تعالى - ونحن في القسم العالي للدراسات
الإسلامية والعربية .

شرح الإسنوي وعمل فيه :

يعتبر كتاب « نهاية السؤل » من أحسن الشروح التي وضعت على
« المنهاج » من حيث دقة العبارة ، والوضوح ، وتحرير محل النزاع ، وإيراد
الأدلة المختلفة على ما يورده من مسائل ، بالإضافة إلى التي يوردها المصنف .

وكثيرا ما يقارن بين عبارة « المنهاج » وبين الكتب الثلاثة الأخرى
التي تعتبر الأصل للمنهاج « المحصول - الحاصل - التحصيل » بالإضافة إلى
المصادر الأخرى الأصلية ، مثل : البرهان لإمام الحرمين ، والمختصر
لابن الحاجب والإحكام للأمدى وغيرهم كثير .

== طبعة منفصلا مكتبة السكليات الأزهرية ، بعد أن حققته وقدمت له بمقدمة
مستفيضة عن حياة المؤلفين وأهمية الكتاب ، ثم سطت عليه - كما سطت على
غيره من الكتب : مكتبة دار الكتب العلمية ببيروت لحذفت المقدمة واسم المحقق
وأعادت طبعة سنة ١٤٠٤ هـ ١٩٨٤ م . لحسبنا الله ونعم الوكيل في القائمين على
هذه الدار والذين يساعدونهم على سرقة الكتب ،

(ع)

وأحياناً يتعرض لمذهب الخفية ويقارن بين كلامهم وكلام المتكلمين في عبارة مبنية ، ولا يتعصب لمذهب معين بالرغم من أنه شافعي ، شأنه في ذلك شأن العلماء العاملين المتمسكين بأداب الإسلام وأخلاقه .

إلا أنه كثيراً ما يورد العديد من الاعتراضات التي يذكرها الأصوليون في المطولات ، وأحياناً لا يجيب عليها ، الأمر الذي يشتت ذهن القارئ خاصة المبتدئ ، كما أنه - أحياناً - يستطرد ويدخل في مسائل جانبية ربما غطت على لب المسألة الأساسية .

عملي في الكتاب :

وقد وفقني الله تعالى لخدمة هذا الكتاب بالآتي :

أولاً : حذفت بعض الاعتراضات التي تكون نهاية البحث فيها من ناحية الخلاف اللفظي .

ثانياً : صححت ما وقع في الكتاب من أخطاء في الآيات القرآنية والآحاديث النبوية ، وبعض الأعلام التي نالها تحريف أو تصحيف .

ثالثاً : وضعت عناوين للمسائل المهمة التي لم يعنون لها المؤلف ، تيسيراً على القارئ للوصول إلى ما يريد من أقرب الطرق .

رابعاً : خرجت شواهد الكتاب المختلفة ، من عزو الآيات القرآنية إلى سورها ، وتخريج الأحاديث والآثار المختلفة ، مع الحكم عليها ، وخاصة الأحاديث التي يوردها بالمعنى ولا أصل لها - من حيث السند - ولكن لها ما يؤيدها من حيث المعنى ، مثل قوله - ﷺ - : « حكمي على الواحد حكمي على الجماعة » ، وقوله - ﷺ - : « نحن نحكم بالظاهر »

خامساً : الترجمة للأعلام التي وردت في الكتاب بالصدر الذي يليق بالمقام ،

(ف)

سادساً : ربط الكتاب بالمصادر التي أخذ منها المؤلف - ما أمكن - حتى يسهل على الباحث الرجوع إليها .

* * *

والله أسأل أن يجعل هذا العمل خالصاً لوجه الكريم ، وأن ينفع به بقدر إخلاص فيه .

وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم

د / شعبان محمد إسماعيل

تَهْذِيبُ

شَرْحُ الشُّنُوقِ

عَلَّمَ
مِنْهَاجُ الْوُصُولِ إِلَى عِلْمِ الْأُصُولِ

لِلْقَاضِي الْبُيَّضَاوِي

المتوفى سنة ٦٨٥ هـ

الجزء الأول

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي مهد أصول شريعته بكتابه القديم الأزلي: وأيدقوا عدها
بسنة نبيه العربي، وشيد أركانها بالإجماع المعصوم من الشيطان الغوى،
وأعلى منارها بالاعتباس من القياس الخفي والجلي، وأوضح طرائقها
بالاجتهاد في الاعتماد على السبب القوي، وشرع للقاصر عن مرتبتها
استفتاء من هو بها قائم ملي. وصلواته وسلامه على سيدنا محمد المبعوث
إلى القريب والبعيد والشریف والدني. وعلى آله وأصحابه أولى كل فضل
صني، وقدر على.

وبعد فإن أصول الفقه علم عظيم قدره، وبين شرفه، ونفزه، إذ هو
قاعدة الأحكام الشرعية، وأساس الفتاوى الفرعية، التي بها صلاح المكلفين
معاشاً ومعاداً. ثم إن أكثر المشتغلين به في هذا الزمان قد اقتصروا
من كتبه على المنهاج للإمام العلامة قاضي القضاة ناصر الدين الألبانوي
- رضي الله عنه - لكونه صغير الحجم، كثير العلم، مستندب اللفظ،
وكنيت أيضاً من لازمه درساً وتدریساً، فاستخرت الله تعالى في وضع شرح
عليه موضح لمعانيه، مفصح عن مبانيه، محرر لأدلته، مقرر لأصوله،
كاشف عن أسناره. باحث عن أسرارها، منبهاً فيه على أمور أخرى مهمة.
أحدها: ذكر ما يرد عليه من الأسئلة التي لا جواب عنها أو عنها
جواب ضعيف.

الثاني: التنبيه على ما وقع فيه من الغلط في النقل.

الثالث: تبين مذهب الشافعي بخصوصه، ليعرف الشافعي مذهب

إمامه في الأصول ، فإن ظفرت بالمسألة فيما وقع لي من كتب الشافعي كالآم ، والاماني والإملاء ، ومختصر المزني ، ومختصر المزني ، ومختصر البويطي نقلتها منه بلفظها غالباً عيلاً السكتاب الذي هي فيه ، ثم الباب ، وإن لم أظفر بها في كلامه عزوتها إلى ناقلها عنه .

الرابع : ذكر فائدة القاعدة من فروع مذهبتنا في المسائل المحتاجة إلى ذلك .

الخامس : التنبيه على المواضع التي خالف المصنف فيها كلام الإمام شرف الدين الرازي (١) في كتابه دالمحصل ، أو كلام الآمدي (٢) ، أو كلام ابن الحاجب (٣) ، فإن كل واحد من هؤلاء قد صار عمدة في التصحيح بأخذ به آخذون ، فإن اضطرب كلام أحد هؤلاء نهيت عليه أيضاً .

السادس : ما ذكره الإمام ، وابن الحاجب من الفروع الأصولية ، وأهمله المصنف فأذكره مجرداً عن الدليل غالباً .

السابع : التنبيه على كثير مما وقع فيه الشارحون من التقريرات التي

(١) هو : محمد بن عمر الحسيني الرازي ، صاحب كتاب دالمحصل ، في أصول الفقه . وأحد الأئمة في العلوم الشرعية ، توفي سنة ٦٠٦ هـ .

انظر (شذرات الذهب ٥ / ٢١ ، وفيات الأعيان ٣ / ٣٨١) .

(٢) هو : علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الثعلبي ، سيف الدين الآمدي ، الفقيه الأصولي المتكلم ، صاحب كتاب دالإحكام في أصول الأحكام ، توفي سنة ٦٣١ هـ .

انظر : (شذرات الذهب ٥ / ١٤٤ ، وفيات الأعيان ٢ / ٤٥٥) .

(٣) هو : عثمان بن عمر بن أبي بكر ، أبو عمرو جمال الدين ، الفقيه المالكي ، المعروف بابن الحاجب ، كان ركناً من أركان الدين في العلم والعمل ، بارعاً في العلوم الأصولية ، وتحقيق علم العربية ، ومذهب مالك بن أنس ، توفي سنة ٦٤٦ هـ . انظر في ترجمته : (الديباج المذهب ٢ / ٨٦ ، شذرات الذهب ٥ / ٢٣٤) .

ليست مطابقة ، وقد كنت قصدت التصريح بكل ما ذكره منها فرأيت أن الاشتغال به يطول لكثرة ، حتى رأيت في بعض شروحه المشهورة ثلاثة مواضع يلى بعضها بعضاً ، فلذلك أضربت على كثير منها فلم أذكره البتة اكتفاء بتقرير الصواب ، وأشرت إلى كثير منها إشارة لطيفة ، وصرحت بمواضع كثيرة منها .

الثامن : التنبيه على فوائد أخرى مستحصنة ، كمنقول غريبة ، وأبحاث نافعة ، وقواعد مهمة إلى غير ذلك مما سقاه إن شاء الله تعالى .

واعلم أن المصنف رحمه الله أخذ كتابه من الحاصل للفاضل تاج الدين الأرموي (١) . دالحاصل ، أخذه مصنفه من المحصول للإمام شرف الدين ، والمحصل استمداده من كتابين لا يكاد يخرج عنهما غالباً ، أحدهما : دالمستصفي ، لحجة الإسلام الغزالي (٢) ، والثاني : دالمعتمد ، لأبي الحسين البصري (٣) ، حتى رأيت أنه كان يحفظهما ، فاعتمدت في شرحي لهذا الكتاب مراجعة هذه الأصول طلباً لإدراك وجه الصواب في المنقول منه والمعقول ،

(١) هو : محمد بن الحسين بن عبد الله ، تاج الدين أبو الفضائل الأرموي الشافعي ، استوطن بغداد وتولى التدريس بالمدرسة الشراعية . اختصر كتاب دالمحصل ، في كتاب سماه دالحاصل من المحصول ، . توفي سنة ٦٥٣ هـ .

انظر : روضات الجنات للخوأنساري (٨ / ١١٨) .

(٢) هو : محمد بن محمد بن محمد الغزالي ، الملقب بحجة الإسلام ، جامع شتات العلوم العقلية والعقلية ، كان أفقه أقرانه وإمام أهل زمانه من أهم كتبه في الأصول دالمستصفي ، . توفي سنة ٥٠٥ هـ . (الوفيات ١ / ٥٨٦ ، النجوم الزاهرة ٥ / ٢٠٣) .

(٣) هو : محمد بن علي الطيب ، أبو الحسين البصري المعتزلي ، أحد أئمة المعتزلة ، كان قوى الحجة والمعارضة في المجادلة والدفاع عن آراء المعتزلة . من أهم مؤلفاته دالمعتمد ، توفي سنة ٤٣٦ هـ . (وفيات الأعيان ٣ / ٤٠١ ، فرقي وطبقات المعتزلة ص ١٢٥) .

وحرصاً على إبراز ما فيه على وفق مراد قائله ، فإنه وبما خفي المقصود أو تبادر خيره فيتضح بمراجعة أصل من هذه الأصول المذكورة ، ولم اترك جهداً في تنقيحه وتحريره ، فإننى - بحمد الله - شرعت فيه خلياً من الموانع والعوائق ، منقطاً عن القواطع والعلاقات ، فصار هذا الشرح عمدة في الفن عموماً ، وعمدة في معرفة مذهب الشافعى فيه خصوصاً ، وعمدة في شرح هذا الكتاب ، وسعيت سعيي في إيضاح معانيه ، وبذلك وسعيت في تسهيله لمطالعيه ، بحيث لا يتعذر فهمه على المبتدى ، ولا يبطل إدراكه على المنتهى وسميته . (نهاية السؤل في شرح منهاج الأصول) . والله أسأل أن ينفع به مؤلفه ، وكتابه ، وقارئه ، والناس فيه ، وجميع المسلمين بعمته وكرمه آمين .

تعريف أصول الفقه

قال البيضاوى : (أصول الفقه : معرفة دلائل الفقه إجمالاً ، وكيفية الاستفادة منها ، وحال المستفيد) .

أقول : اعلم أنه لا يمكن الخوض في علم من العلوم إلا بعد تصور ذلك العلم ، والتصور مستفاد من التعريفات ، فلذلك قدم المصنف تعريف أصول الفقه على الكلام في مباحثه ، ولا شك أن أصول الفقه لفظ مركب من مضاف إليه ، فنقل عن معناه الإضافي ، وهو الأدلة المنسوبة إلى الفقه ، وجعل لقباً أى علماً على الفن الخاص من غير نظر إلى الأجزاء ، والفرق بين اللقبى والإضافى من وجهين :

أحدهما : أن اللقبى هو : العلم كما سيأتى ، والإضافى . موصل إلى العلم .
الثانى : أن اللقبى لا بد فيه من ثلاثة أشياء : معرفة الدلائل ، وكيفية الاستفادة . وحال المستفيد ، وأما الإضافى فهو : الدلائل خاصة .

ولفظ أصول الفقه مركب على المعنى الإضافى دون اللقبى ، لأن جزأه لا يدل على جزء معناه ، فإذا تقرر ما قلناه ، وعلمت أن أصول الفقه فى الأصل مركب ، فاعلم أن معرفة المركب متوقفة على معرفة مفرداته ، فكان ينبغي له أن يذكر تعريف الأصل ، وتعريف الفقه قبل تعريف أصول الفقه كما فعل الإمام فى المحصول ، والامدى فى الإحكام ، وغيرهما مستدلين بما ذكرته من توقف معرفة المركب على معرفة المفردات . فلنذكر أولاً تعريفهما ، ثم نعود إلى شرح كلامه فنقول :

الأصل له معنيان : معنى فى اللغة ، ومعنى فى الاصطلاح ، فأما معناه اللغوى فاختلفوا فيه على عدة آراء :

أحدها : ما يبنى عليه غيره ، قاله أبو الحسين البصري في شرح العمدة .
ثانيها : المحتاج إليه ، قاله الإمام في المحصول (١) ، والمنتخب ، وتبعه
صاحب التحصيل (٢) .

ثالثها : ما يستند لتحقيق الشيء إليه ، قاله الأمدى في الإحكام (٣) ،
ومنتهى السؤل .

رابعها : مأمنه الشيء ، قاله صاحب الحاصل .

خامسها : منشأ الشيء ، قاله بعضهم ، وأقرب هذه الحدود هو الأول
والآخر .

وأما في الاصطلاح فله أربعة معان :

أحدها : الدليل كقولهم : أصل هذه المسألة : الكتاب ، والسنة أى
دليلها ، ومنه أيضاً أصول الفقه أى أدلته .

الثاني : الرجحان كقولهم : الأصل في الكلام الحقيقة ، أى الراجح
عند السامع هو الحقيقة لا المجاز .

الثالث : القاعدة المستمرة كقولهم : إباحة الميتة للمضطر على خلاف
الأصل .

الرابع : الصورة المقيس عليها على اختلاف مذكور في القياس في
تفسير الأصل .

وأما الفقه فله أيضاً معنيان لغوي واصطلاحي ، فالاصطلاحى سياتى
كلام المصنف .

(١) انظر : المحصول (٩ / ١) .

(٢) انظر : التحصيل لسراج الدين الارموى (١٦٧ / ١) تحقيق الدكتور

عبد الحميد على أبو زنيد ، ط . مؤسسة الرسالة .

(٣) انظر : الإحكام للأمدى (٦ / ١) .

وأما اللغوى فقال الإمام في المحصول ، والمنتخب : هو فهم غرض
المتكلم من كلامه (١) .

وقال الشيخ أبو إسحاق (٢) في شرح اللمع هو : فهم الأشياء الدقيقة
فلا يقال فقهت أن السبأ فوقنا ، وقال الأمدى هو : الفهم (٣) وهذا هو
الصواب ، فقد قال الجوهري (٤) : الفقه الفهم ، فقول : فقهت كلامك
= بكسر القاف - أفقهه - بفتحها - في المضارع أى فهمت أفهم (٥) ، قال الله
تعالى : (فما طؤ لواء القوم لا يكادون يفقهون حديثاً) (٦) . وقال تعالى :
(ما يفقه كثير مما نقول) (٧) وقال تعالى : (ولكن لا تفقهون تسليحهم) (٨) .

إذا علمت ذلك فلنرجع إلى شرح كلام المصنف فنقول : قوله :
« معرفة » كالجنس دخل فيه أصل الفقه وغيره ، والفرق بينه وبين العلم
من وجهين :

(١) انظر : المحصول (٩ / ١) .

(٢) هو : إبراهيم بن علي بن يوسف ، جمال الدين الشيرازى . أحد أعلام
الشافعية ، من أهم مؤلفاته في الأصول ، اللمع ، وشرحه ، ود التبصرة ، توفى
سنة ٤٧٦ هـ .

انظر : (وفيات الأعيان ٩ / ١ ، شذرات الذهب ٣ / ٣٤٩ ، شرح اللمع
١ / ١٥٧) .

(٣) راجع : الإحكام للأمدى (٥ / ١) .

(٤) هو : إسماعيل بن حماد الجوهري ، أبو نصر الفارابى ، اللغوى المعروف
صاحب : كتاب الصحاح ، توفى في حدود سنة أربع مائة (بغية الوعاة ١ / ٤٤٦ ،
شذرات الذهب ٣ / ١٤٢) .

(٥) انظر : الصحاح مادة د فهم ، (٢٢٤٣ / ٦) .

(٦) سورة النساء الآية ٧٨ .

(٧) سورة هود الآية ٩١ .

(٨) سورة الإسراء الآية ٤٤ .

أحدهما : أن العلم يتعلق بالنسب ، أى وضع النسبة شيء إلى آخر ، ولهذا تعدى إلى مفعولين بخلاف عرف فإنها وضعت للمفردات تقول : عرفت زيدا .

الثانى : أن العلم لا يستدعى سبق جهل بخلاف المعرفة ، ولهذا لا يقال : لله تعالى عارف ، ويقال له : عالم ، وقد نص جماعة من الأصوليين أيضاً ومنهم الأندلسى فى « أبنكار الأفكار » على نحوه فقالوا : إن المعرفة لا تنطلق على العلم القديم . قوله : (دلائل الفقه) هو جمع مضاف ، وهو يفيد العموم ، فيعم الأدلة المتفق عليها والمختلف فيها ، وحينئذ فيحقرز به عن ثلاثة أشياء : أحدها : معرفة غير الأدلة كمعرفة الفقه ونحوه .

والثانى : معرفة أدلة غير الفقه كأدلة النحو ، والكلام .

الثالث : معرفة بعض أدلة الفقه كالباب الواحد من أصول الفقه ، فإنه جزء من أصول الفقه ، ولا يكون أصول الفقه ، ولا يسمى العارف به أصولياً ، لأن بعض الشيء لا يسكون نفس الشيء .

والمراد بمعرفة الأدلة : أن يعرف أن الكتاب ، والسنة ، والإجماع ، والقياس أدلة يحتج بها ، وأن الأمر مثلاً للوجوب ، وليس المراد حفظ الأدلة ، ولا غيره من المعانى فافهمه .

قوله : (إجمالاً) أشار به إلى أن المعتبر فى حق الأصولى إنما هو معرفة الأدلة من حيث الإجمال ككون الإجماع حجة ، وكون الأمر للوجوب كما بيناه ، وفى الحاصل : أنه احتراز عن علم الفقه ، وعلم الخلاف ، لأن الفقيه يبحث عن الدلائل من جهة دلالتها على المسألة المعينة والمناظر : أن ينصب كل منهما الدليل على مسألة معينة ، وفيما قاله نظر .

فإن قيل : إن « إجمالاً » فى كلام المصنف لا يجوز أن يكون مفعولاً ، لأن « عرف » لا يتعدى إلا إلى واحد ، وقد جر بالإضافة ، ولا تمييزاً

منقولاً من المضاف ، ويكون أصله معرفة لإجمال أدلة الفقه لفساد المعنى ، ولا حال من المعرفة أو من الدلائل ، لأنهما مؤنثان ، « وإجمال » مذكر ، ولا نشأ لمصدر محذوف أى معرفة إجمالية لتذكيره أيضاً ؟

فالجواب : أنه يجوز أن يكون فى الأصل مجروراً بالإضافة إلى معرفة تقديره : معرفة دلائل الفقه معرفة إجمال ، أى لا معرفة تفصيل : محذوف المضاف ، وأقيم المضاف إليه مقامه فاتصّب كقوله تعالى : (واسأل القرية) (١) أى أهل القرية ، ويجوز أن يكون نعتاً لمصدر مذكر ، محذوف تقديره : عرفانا إجمالياً .

قال الجوهري : تقول عرفت معرفة وعرفانا (٢) ، هو على هذين الإعرابين يكون الإجمال راجعاً إلى المعرفة . وأما عوده إلى الدلائل فهو وإن كان صحيحاً من جهة المعنى لكن هذا الإعراب لا يساعده ، ويجوز أن يكون حالاً واغتر فيه التذكير لكونه مصدراً ، وفى بعض الشروح أن « إجمالاً » منصوب على المصدر ، أو على التمييز ، وهو خطأ لما قلناه .

قوله : (وكيفية الاستفادة منها) هو مجرور بالمعطف على دلائل ، أى معرفة دلائل الفقه ، ومعرفة كيفية الاستفادة الفقه من تلك الدلائل ، أى استنباط الأحكام الشرعية منها ، وذلك يرجع إلى معرفة شرائط الاستدلال : كتقديم النص على الظاهر ، والمتواتر على الأحاد ، ونحوه كما سيأتى فى كتاب « التعادل والتراجع » ، فلا بد من معرفة تعارض الأدلة ، ومعرفة الأسباب التى يرجع بها بعض الأدلة على بعض ، وإنما جعل ذلك من أصول الفقه ، لأن المقصود من معرفة أدلة الفقه استنباط الأحكام منها . ولا يكون الاستنباط منها إلا بعد معرفة التعارض والتجسس ، لأن

(١) سورة يوسف الآية ٨٢ .

(٢) انظر : الصحاح مادة « عرف » ، (٤ / ١٤٠٠) .

دلائل الفقه مفيدة للظن غالباً ، والمظنونات قابلة للتعارض ، محتاجة إلى الترجيح ، فصار معرفة ذلك من أصول الفقه .

وقوله : (وحال المستفيد) هو مجرور أيضاً بالمصنف على دلائل ، أى ومعرفة حال المستفيد ، وهو طالب حكم الله تعالى ، وهو المجتهد .

وأشار المصنف بذلك إلى شرائط الاجتهاد ، وشرائط التقليد التي ذكرها في الكتاب السابع ، وإنما كان معرفة تلك الشروط من أصول الفقه ، لأننا بينا أن الأدلة قد تكون ظنية ، وليس بين الظن ومدلوله ارتباط عقلي لجواز عدم دلالة عليه ، فاحتج إلى رابط وهو الاجتهاد .

فتلخص أن معرفة كل واحد مما ذكر أصل من أصول الفقه ومجموعها ثلاث ، ولذلك أتى بلفظ الجمع فقال : أصول الفقه معرفة كذا وكذا ، ولم يقل : أصل الفقه .

الاعتراضات الواردة على التعريف

هذا الحد ذكره صاحب الحاصل ، فقلده فيه المصنف ، وفيه نظر من وجوه :

أحدها : كيف يصح أن يكون أصول الفقه هو معرفة الأدلة مع أن أصول الفقه شيء ثابت سواء وجد العارف به أم لا ، ولو كان هو المعرفة بالأدلة لكان يلزم من فقدان العارف بأصول الفقه فقدان أصول الفقه ، وليس كذلك ، ولهذا قال الإمام في المحصول : أصول الفقه : مجموع طرق الفقه (١) ، ولم يقل معرفة مجموع طرق الفقه ، وذكر نحوه في المنتخب أيضاً ، وكذلك صاحب الإحكام (٢) ، وصاحب التمهيد (٣) ،

(١) انظر : المحصول (١ / ١١) .

(٢) الإحكام للكمي (١ / ٨) .

(٣) انظر : التمهيد (١ / ١٦٨) .

وخالف ابن الحاجب لجملة العلم أيضاً (١) . وخاصله : أن طائفة جعلوا الأصول هو العلم لا المعلوم ، وطائفة عكست .

ثانيها : أن العلم بأصول الفقه ثابت لله تعالى ، لأنه تعالى عالم بكل شيء ، ومن ذلك هذا العلم الخاص ، ولا بد من إدخاله في الحد وإلا لزم وجود المحدود بدون الحد ، لكنه لا يمكن دخوله فيه ، لأنه حده بقوله : (معرفة دلائل الفقه) والمعرفة لا تطلق على الله تعالى ، لأنها لا تستدعي سبق الجهل كما تقدم .

ثالثها : أنه جمع دليل على دلائل هنا ، وفي أوائل القياس حيث قال : (لعموم الدلائل) وفي أول الكتاب الخامس حيث قال : (في دلائل) (اختلف فيها) ، وإنما صوابه : « أدلة » قال ابن مالك (١) في شرح الكافية والشافعية : لم يأت فعائل جمعاً لأنهم جنس على وزن فاعيل فيما أعلم لكنه بمقتضى القياس جائز في العلم المؤنث كصعائد جمع سعيد اسم امرأة ، وقد ذكر النحاة لفظين وردا من ذلك ، ونصوا على أنها في غاية القلة ، وأنه لا يقاس عليهما .

رابعها : وهو مبنى على مقدمة من أن كل علم له موضوع ومضائل ، فوضوعه هو : ما يبحث في ذلك العلم عن الأحوال العارضة له ، ومضائله هي : معرفة تلك الأحوال ، فوضوع علم الطب مثلاً هو : بدن الإنسان ، لأنه يبحث فيه عن الأمراض اللاحقة له ، ومضائله هي : بمعرفة تلك

(١) انظر : شرح المعتمد على مختصر ابن الحاجب (١ / ٢٥ ، ٢٦) .

(٢) هو : محمد بن عبد الله بن مالك الطائي الأندلسي ، جمال الدين ، أبو عبد الله ، نحوي لغوي مقرر ، مشارك في الفقه والأصول والحديث وغيرها من العلوم . من أشهر مؤلفاته « الألفية » ، و « تسهيل القواعد » ، و « مختصر الشاطبية » ، في القراءات ، توفي سنة ٦٧٢ هـ .

انظر : (طبقات القراء ٢ / ١٨٠ ، معجم المؤلفين ١٠ / ٢٣٤) .

الأمراض ، والعلم بالموضوع ليس داخلا في حقيقة ذلك العلم كما أوضحناه في بدن الإنسان ، وموضوع علم الأصول هو : أدلة الفقه ، لأنه يبحث فيها عن العوارض اللاحقة لها من كونها عامة ، وخاصة ، وأمرأ ، ونهيا ، وهذه الأشياء هي المسائل ، وإذا كانت الأدلة هي : موضوع هذا العلم ، فلا تكون من ماعيته ، فإن قيل : موضوع هذا العلم هو الأدلة الكتابية من حيث دلالتها على الأحكام .

وأما مسائله فهي : معرفة الأدلة باعتبار ما يعرض لها من كونها عامة أو خاصة وغير ذلك ، وهذا هو الواقع في الحد ، قلنا : لا نعلم بل الأول أيضا مذكور ، فإنه المراد بقوله : « دلائل الفقه » كما تقدم .

خامسها : أن هذا الحد ليس بمانع ، لأن تصور دلائل الفقه إلخ يصدق عليه أنه معرفة بها ، أي علم ، لأن العلم ينقسم إلى : تصور ، وتصديق ، ومع ذلك ليس من علم الأصول ، فإن الأصول هو العلم التصديقي لا التصوري .

تعريف الفقه

قال المصنف : (والفقه : العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسبة من أدلتها التفصيلية) .

أقول : لما كان لفظ الفقه جزءا من تعريف أصول الفقه ، ولا يمكن معرفة شيء إلا بعد معرفة أجزائه ، احتاج إلى تعريفه ، فقوله : « العلم » جنس دخل فيه سائر العلوم .

وقوله : « بالأحكام » احتراز به عن العلم بالذوات ، والصفات ، والأفعال ، قاله في الحاصل ، ووجه ما قاله : أن العلم لا بد له من معلوم وذلك المعلوم إن لم يكن محتاجا إلى محل يقوم به فهو الجوهر كالجسم ، وإن

احتاج : فإن كان مسببا للتأثير في غيره فهو الفعل كالضرب ، والشتم ، وإن لم يكن مسببا : فإن كان نسبة بين الأفعال والذوات فهو الحكم ، وإن لم يكن فهو الصفة كالجمرة ، والسواد ، فلما قيد العلم بالحكم كان مخرجا للثلاثة ، لكن في إطلاق خروج الصفات إشكال ، وذلك أن الحكم الشرعي خطاب الله تعالى ، وخطابه تعالى كلامه ، وكلامه صفة من جملة الصفات القائمة بذاته ، فيلزم من إخراج الصفات إخراج الفقه ، وهو المقصود بالحد ،

والجواب : أن المراد بالحكم في تعريف الفقه : النسب التامة ، فلا إشكال ، « والباء » في قوله (بالأحكام) يجوز أن تكون متعلقة بمحذوف أي العلم المتعلق بالأحكام ، والمراد بتعلق العلم بها : التصديق بكيفية تعلقها بأفعال المكافين كقولنا : المساواة جائزة ، لا العلم بتصورها فإنه من مبادئ أصول الفقه ، فإن الأصول لا بد أن يتصور الأحكام كما سيأتي ، ولا التصديق بثبوتها في أنفسها ، ولا التصديق بتعليقها ، فإنهما من علم الكلام ، فإن قيل : الألف واللام في الأحكام لا جائز أن تكون للحد ، لأنه ليس لنا شيء مذهب يشار إليه ، ولا للجنس ، لأن أقل جمع الجنس ثلاثة فيلزم منه أن العامي يسمى فقيها إذا عرف ثلاث مسائل بأدلتها لصدق اسم الفقه عليها وليس كذلك ، ولا للعموم لأنه يلزم خروج أكثر المجتهدين ، لأن مالك (١) من أكابرهم ، وقد ثبت أنه مثل غيره أربعين مسألة فأجاب في أربع ، وقال : في ست وثلاثين لا أدري ، فالجواب :

(١) هو : مالك بن أنس بن مالك الإصبحي ، إمام دار الهجرة وأحد الأئمة الأربعة جمع بين الحديث والفقه والرأى ، حتى قيل عنه : لا يفتى ومالك في المدينة . توفي - رحمه الله تعالى - سنة ١٧٩ هـ .

انظر في ترجمته : (وفيات الأعيان ٣ / ٢٨٤ ، الديباج المذهب ١ / ٦٢ ، شذرات الذهب ١ / ٢٨٩) .

(٣ - الأسنوي - ١٣)

إلزام كونها للجنس ، لأن الحد إنما وضع لحقيقة الفقه ، ولا يلزم من إطلاق الفقه على ثلاثة أحكام أن يصدق على العارف بها أنه فقيه ، لأن فقيهاً اسم فاعل من فقه - بضم الفاف - ومعناه صار الفقه له سجية ، وليس اسم فاعل من فقه - بكسر الفاف - أى فهم ، ولا من فقه - بفتحها - أى سبق غيره إلى الفهم لما تقرر في علم العربية أن قياسه فاقه ، وظهر أن الفقيه يدل على الفقه ، وزيادة كونه سجية ، وهذا أخص من مطلق الفقه ، ولا يلزم من نفي الأخص نفي الأعم ، فلا يلزم نفي الفقه عند نفي المشتق الذي هو فقيه وهذا من أحسن الأجوبة ، وقد احتراز الأمدى عن هذا السؤال فقال الفقه : العلم بجملة غالبية من الأحكام وهو احتراز حسن (١) .

وقوله : (الشرعية) احتراز عن العلم بالأحكام العقلية كالعلم بأن الواحد نصف الاثنين ، وبأن السكك أعظم من الجزء ، وشبه ذلك كالطب ، والهندسة ، وعن العلم بالأحكام اللغوية ، وهو نسبة إلى آخر بالإيجاب أو بالسلب كعلمنا بقيام زيد أو بعدم قيامه ، والشرعى : هو ما توقف معرفته على الشرع وقوله : (العملية) احتراز به عن العلم بالأحكام الشرعية العملية وهو أصول الدين كالعلم بكون الإله واحداً سمعياً ، بصيراً ، وكذلك أصول الفقه على ما قاله الإمام في المحصول واقتصر عليه ، قال : لأن العلم بكون الإجماع حجة مثلاً ليس علماً بكيفية عمل (٢) ، وتبعه على ذلك صاحب الحاصل ، وصاحب التحصيل (٣) ، وفيه نظر ، لأن حكم الشرع بكون الإجماع حجة مثلاً معناه أنه إذا وجد فقد وجب عليه العمل بمقتضاه والإفتاء بموجبه ، ولا معنى للعمل إلا هذا لأنه نظير العلم بأن الشخص متى زنى وجب على الإمام حده ، وهو من الفقه .

(١) انظر : الإحكام للأمدى (١ / ٥) .

(٢) انظر : المحصول (١ / ١٥) .

(٣) انظر التحصيل (١ / ١٦٧) .

وقوله : (المكتسب) احتراز به عن علم الله تعالى ، وعلم ملائكته بالأحكام الشرعية العملية ، وكذلك على رسوله ﷺ الحاصل من غير اجتهد بالوحى ، وكذلك علمنا بالأمور التي علم بالضرورة كونها من الدين كوجوب الصلوات الخمس ، وشبهها لجميع هذه الأشياء ليس بفقه ، لأنها غير مكتسبة هكذا ذكره كثير من الشراح ، وما قالوه في غير الله تعالى فيه نظر متوقف على تفسير المراد بالمكتسب ، ولا ذكر لهذا التقييد في المحصول ، ولا في مختصراته ، وإنما وقع فيمن التقييد بأن لا يكون معلوماً من الدين بالضرورة ، ثم صرحوا بأنه للاحتراز عن نحو الخمس كما تقدم ذكره ، وفيه نظر أيضاً فإن أكثر علم الصحابة إنما حصل بسماهم من النبي ﷺ فيكون ضرورياً ، وحينئذ يلزم أن لا يسمى علم الصحابة فقهاً ، وأن لا يسموا فقهاء وهو باطل ، والأولى أن يقال : احتراز بالمكتسب عن علم الله تعالى ، وبقوله : (من أدلتها) عن علم الملائكة ، والرسول الحاصل بالوحى ، والمكتسب في كلام المصنف مرفوع على الصفة للعلم ، ولا يصح جره على الصفة للأحكام ، لأن الأحكام مؤنثة ، والمكتسب مذكر ، ولأن علم الله تعالى وعلم المقلد يردان على الحد على هذا التقدير ولا يخرجان بما قالوه وذلك لأن المعلوم المقلد مثلاً في نفسه مكتسب من أدلة تفصيلية ، فإن المصنف لم يشترط ذلك بالفهية إلى العالم به بل عبر عنه بقوله : (مكتسب) وهو معنى للمفعول ، فإذا علم المجتهد أن الأخت لها النصف للآية السكرية ، وأخبر به المقلد صدق أن المقلد علم شيئاً اكتسبه غيره من دليل تفصيلي ، وإذا صدق ذلك صدق بناؤه للمفعول فيقال : علم شيئاً مكتسباً عن دليل تفصيلي ، وهكذا يفعل في علم الله تعالى ، فإن البارى سبحانه وتعالى عالم بحكم ، وذلك الحكم موصوف بأنه مكتسب ، يعنى أن شخصاً قد اكتسبه .

وقوله : (من أدلتها التفصيلية) احتراز به عن العلم الحاصل المقلد في

المسائل الفقهية ، فإن المقلد إذا علم أن هذا الحكم أفتى به المفتي ، وعلم أن ما أفتى به المفتي فهو حكم الله تعالى في حقه ، علم بالضرورة أن ذلك حكم الله تعالى في حقه ، فهذا وأمثاله علم بأحكام شرعية عملية مكتسب لسكن لامن أدلة تفصيلية ، بل من دليل إجمالي ، فإن المقلد لم يستدل على كل مسألة بدليل مفصل يخصها ، بل بدليل واحد يعم جميع المسائل هكذا قاله الإمام في المحصول ، وغيره وتابعه عليه صاحب الحاصل ، وصاحب التحصيل (١) ، وفي الحد نظر من وجوه :

أحدها : أن تعريف الفقه بأنه العلم يقتضي أن يكون أصول الفقه هو أدلة العلم بالأحكام لا أدلة الأحكام نفسها ، وهو باطل ، لأنه قد تقدم أن الأصول معرفة دلائل الفقه لا معرفة دلائل العلم بالفقه ، ولأن مدلول الدليل هو الحكم لا العلم بالحكم .

الثاني : أنه لا يخلو إما أن يريد بالعملية عمل الجوارح ، أو ما هو أعم منها ومن عمل القلوب ، فإن أراد الأول ورد عليه إيجاب النية ، وتحريم الرياء ، والخذل ، وغيرها ، فإنما من الفقه وليس فيها عمل بالجوارح ، وإن أراد الثاني ورد عليه أصول الدين ، فإنه ليس بفقه مع أنه عمل بالقلب ، ولو قال : الفرعية كما قاله الأمدى (٢) ، وابن الحاجب لكان يخلص من الاعتراض .

الثالث : أن العلم يطلق ويراد به : الاعتماد الجازم المطابق لدليل كما مستف على ، وهذا هو المصطلح عليه ، ويطلق ويراد به ما هو أعم من هذا ، وهو الشهور ، فإن أراد الأول لم يحسن الاحتراز عن المقلد بقوله : (ومن أدلتها التفصيلية) لعدم دخوله في الحد ، لأن ما عند المقلد

(١) انظر المحصول (١٠/١) والتحصيل (١٦٧/١ - ١٦٨) .

(٢) انظر : الإحكام (٦٠٥/١) .

يسمى تقليداً لا علماً ، وإن أراد الثاني لم يرد سؤال القاضي المذكور عقب هذا في قوله : (قيل : الفقه من باب الظنون) .

الرابع : أن هذا الحد ليس بمانع ، لأن تصور الأحكام الشرعية إلخ .

يصدق عليه أنه علم بها ، إذ العلم منقسم إلى : تصور ، وتصديق ، ومع ذلك فليس بفقه بل للفقه العلم التصديقي لا العلم القصوري ،

ما أورده البيضاوي على تعريف الفقه من اعتراضات

قال البيضاوي : (قيل : الفقه من باب الظنون . قلنا : المجتهد إذا ظن الحكم وجب عليه الفتوى ، والعمل به للدليل القاطع على وجوب اتباع الظن ، فالحكم مقطوع به والظن في طريقه) .

أقول : هذا إعتراض على حد الفقه أورده القاضي أبو بكر الباقلاني ، وتقريره موقوف على مقدمة وهو : أن الحكم بأمر على أمر إن كان جازماً مطابقاً لدليل فهو العلم كعلمنا بأن الإله واحد ، وإن كان جازماً مطابقاً لغير دليل فهو التقليد كاعتقاد العامي أن الضحى سنة ، وإن كان جازماً غير مطابق فهو الجهل كاعتقاد الكفار ما كفرناهم به ، وإن لم يكن جازماً نظر : إن لم يترجح أحد الطرفين فهو الشك ، وإن ترجح فالطرف الراجح ظن ، والمرجوح وهم .

إذا عرفت ذلك فلنرجع إلى تقرير السؤال فنقول : الفقه مستفاد من الأدلة السمعية فيكون مضموناً ، وذلك لأن الأدلة السمعية إن كان مختلفاً فيها كالاستصحاب فهي لا تفيد إلا الظن عند القائل بها ، والمتفق عليها بين الأئمة هو : الكتاب ، والسنة ، والإجماع ، والقياس ، فأما القياس فواضح كونه لا يفيد إلا الظن ، وأما الإجماع فإن وصل إلينا بالآحاد فكذلك ، ووصوله بالتواتر قليل جداً وبتقديره فقد صحح الإمام في

المحصل ، والامدى فى الاحكام ومنتهى السؤل أنه ظنى (١) .

وأما العفة فالأحاد منها لا تفيد إلا الظن ، وأما المتواتر فهو كالقرآن
متنه قطعى ، ودلالته ظنية لتوقفه على نفي الاحتمالات العشرة ، ونفيها
مأثرت إلا بالأصل . والأصل يفيد الظن فقط ، وبقتدير أن يكون فيه
شئ مقطوع الدلالة فيكون من ضروريات الدين ، وهو ليس بفقه على
ما تقدم فى الحد ، فالفقه إذا مظهرون لكونه مستفاداً من الأدلة الظنية ،
وإذا كان ظنياً فلا يصح أن يقال : الفقه العلم بالاحكام ، بل الظن
بالاحكام .

وأجاب المصنف : بأننا لانسلم أن الفقه ظنى ، بل هو قطعى ، لأن
المجتهد إذا غلب على ظنه مثلاً الانتقاض بالمس حصل له مقدمة قطعية ،
وهى قولنا : انتقاض الوضوء مظنون ، وإلى هذه المقدمة أشار المصنف
بقوله : (إذا ظن الحكم) ولنا مقدمة أخرى قطعية وهى قولنا كل
مظنون يجب العمل به ، وأشار إليها بقوله : (وجب عليه الفتوى ، والعمل
به) فينتج انتقاض الوضوء يجب العمل به وهذه النتيجة قطعية ، لأن
المقدمتين قطعتان .

أما الأولى فلأنها وجدانية أى يقطع بوجود الظن به كما يقطع بمجموعه
وعظمه .

وأما الثانية : وهى قولنا كل مظنون يجب العمل به فهى أيضاً قطعية
لما قاله المصنف ، وهو قوله : (الدليل القاطع على وجوب اتباع الظن)
ولم يبين الإمام ولا يختصركلامه ما أرادوه بالدليل القاطع ، وقد اختلف
الشارحون فيه فقال بعضهم : هو الإجماع ، فإن الأئمة قد أجمعوا على أن
كل مجتهد يجب عليه العمل ، والإفتاء بما ظنه وفيه نظر ، فإن الإجماع ظنى

كما تقدم . وقال بعضهم هو : الدليل العقلى ، وذلك أن الظن هو الطرف
الراجع من الاحتمالات كما قررناه ، فيكون الطرف المقابل له مرجوحاً ،
وحينئذ فيما أن يعمل بكل واحد من الطرفين فيلزم اجتماع النقيضين ، أو
يترك العمل بكل منهما فيلزم ارتفاع النقيضين ، أو يعمل بالطرف المرجوح
وحده وهو خلاف صريح العقل ، فتعين العمل بالطرف الراجع ، وفيه
نظر أيضاً ، فإنه إنما يجب العمل به أو ينقضه إذا ثبت بدليل قاطع أن كل
فعل يجب أن يتعلق به حكم شرعى ، وليس كذلك فيجوز أن يكون عدم
وجوبه بسبب عدم الحكم الشرعى فيبقى الفعل على البراءة الأصلية كحاله
قبل الاجتهاد ، وكحاله عند الشك .

قوله : (والظن فى طريقه) أشار بذلك إلى الظن الواقع فى المقدمتين
حيث قلنا : هذا مظنون ، وكل مظنون يجب العمل به ، فإنه قد وقع
التصريح بالظن فى محمول للصغرى وموضوع الكبرى ، فكيف تكون
المقدمتان قطعتين مع التصريح بالظن فى محمول الصغرى وموضوع الكبرى ،
فكيف تكون المقدمتان قطعتين مع التصريح بالظن ، فأجاب عن ذلك :
بأن الاعتبار فى كون المقدمة قطعية أو ظنية إنما هو بالنسبة الحاصلة فيها ،
فإن كانت قطعية كانت المقدمة قطعية ، وإن كانت ظنية كانت المقدمة ظنية
سواء أكان الطرفان قطعيين أو ظنيين أم كان أحدهما قطعياً والآخر ظنياً ،
ولا شك أن النسبة الحاصلة من الأولى هو وجود الظن ، والنسبة الحاصلة
من الثانية هو وجوب العمل به ، وكلاهما قطعى كما بيناه فلا يضر مع ذلك
وقوع الظن فيها ، لأنه واقع فى الطريق الموصل إلى النسبة التى توصل إلى
الحكم ، فإن مقدمتى القياس وجميع أجزائها طريق موصل إلى الحكم .

فتلخص حينئذ أن الفقه كله مقطوع به بهذا العمل ، وبهذا قال أكثر
الاصوليين كما قاله القرافى (١) فى شرح المحصول .

(١) هو : أحمد بن إدريس ، شهاب الدين ، أبو العباس الصنهاجى المالكي ، =

(١) انظر : المحصول (١/١٠) والاحكام للامدى (١/٦) .

الأدلة المتفق عليها

قال المصنف : (ودليله المتفق عليه بين الأئمة الكتاب ، والسنة ، والإجماع ، والقياس ، ولا بد للأصول من تصور الأحكام الشرعية ليتمكن من إثباتها ونفيها لاجرم رتبناه على مقدمة وسبعة كتب .

أما المقدمة ففي الأحكام ، ومتعلقاتها ، وفيها بابان) :

أقول : أدلة الفقه تنقسم إلى : متفق عليها بين الأئمة الأربعة ، وإلى مختلف فيها .

فالمتفق عليها أربعة : الكتاب ، والسنة ، والإجماع ، والقياس ، وما عدا ذلك كالاستصحاب ، والمصالح المرسلة ، والاستحسان ، وقياس العكس ، والاختصاص ، وغيرها مما سيأتى فختلف فيه بينهم ، ثم كان المقصود من هذه الأدلة هو استنباط الأحكام بالإثبات نارة ، وبالنفي أخرى كحكمه على الأمر بأنه للوجوب لا للنهي ، وعلى النهي بأنه للتحريم لا للكراهة ، والحكم على الشيء بالنفي والإثبات فرع عن تصوره ، احتياج الأصول إلى تصور الأحكام الخمسة وهي : الوجوب ، والنهي ، والتحريم ، والكراهة ، والإباحة ، وتصورها بأن يعرفها بالحد أو بالرسم كما سيأتى . ثم إن المصنف رتب هذا الكتاب على مقدمة وسبعة كتب فأشار بقوله : (لاجرم رتبناه) إلى وجه ذلك وتقريره : أن أصول الفقه كما تقدم عبارة عن المعارف الثلاثة : معرفة دلائل الفقه الإجمالية ، ومعرفة كيفية الاستفادة منها ، ومعرفة حال المستفيد .

== المشهور بالقرآن كان إماماً في الفقه والأصول والعلوم العقلية . والتفسير من مؤلفاته الذخيرة ، في الفقه ، و د تنقيح الفصول ، وشرحه في الأصول ، توفي سنة ٦٨٤ هـ .

انظر في ترجمته : (الديباج في المذهب ٢٣٦/١ ، المنهل الصافي ٢١٥/١) .

فأما دلائل الفقه فعقد لها خمسة كتب منها أربعة للأربعة المتفق عليها بين الأئمة والخامس للختلف فيها ، وأما كيفية الاستفادة ، وهي الاستنباط فعقد لها الكتاب السادس في التعادل والقرابيح ، وأما حال المستفيد فعقد له الكتاب السابع في الاجتهاد . هذا بيان الاحتياج إلى الكتب السبعة ، وقدم الكتب الستة التي في الأدلة ، والقرابيح على كتاب الاجتهاد ، لأن الاجتهاد يتوقف على الأدلة وترجيح بعضها على بعض ، وقدم الكتب الخمسة المعقودة للأدلة على كتاب الترجيح ، لأن الترجيح من صفات الأدلة فهو متأخر عنها قطعاً ، وقدم الكتب الأربعة التي هي في الأدلة المتفق عليها على الكتاب المعقود للأدلة المختلف فيها لقوة المتفق عليه ، وقدم الكتاب ، والسنة ، والإجماع على القياس ، لأن القياس فرع عنها ، وقدم الكتاب ، والسنة على الإجماع ، لأنه فرع عنهما ، وقدم الكتاب على السنة ، لأن الكتاب أصلهما .

وأما وجه الاحتياج إلى المقدمة فهو ما تقدم من أن الحكم بالإثبات والنفي موقوف على التصور ، فلأجل ذلك احتاج قبل الخوض في أصول الفقه إلى مقدمة معقودة للأحكام المتعلقة بالأحكام ، وهي أفعال المكلفين ، فإن الحكم متعلق بفعل المكلف ، وجعل المقدمة مشتملة على بابين ، الأول : في الحكم ، والثاني : فيما لا بد للحكم منه ، وذكر في الباب الأول ثلاثة فصول - الأول : في تعريف الحكم ، والثاني : في أقسامه ، والثالث : في أحكامه ، وذكر في الباب الثاني ثلاثة فصول :

الأول : في الحاكم .

الثاني : في المحكوم عليه .

الثالث : في المحكوم به .

واعلم أن حصر الكتاب فيما ذكره يلزم منه أن يكون تعريف الأصول ، والفقه ، وما ذكر بعدهما من السؤال والجواب ليس من هذا الكتاب .

لأنه لم يدخل في المقدمة ولا في الكتب إلا أن يقال الضمير في قوله :
(رتبناه) عائد إلى العلم لا إلى الكتاب ، وفيه بعد .

وقوله : (المتفق عليه بين الأئمة) أشار به إلى أن المخالفين في هذه
الأربعة ليسوا بأئمة يعتبر كلامهم ، فلا عبرة بمخالفة الروافض في الإجماع ،
ولا بمخالفة النظام في القياس ، ولا بمخالفة الدهرية في الكتاب والسنة
على ما نقله عنهم ابن برهان (١) في أول الوجيز وغيره .

وقوله : (لا جرم رتبناه) أي لأجل أن الأصول عبارة عن المعارف
الثلاث كما تقدم بسطه ، ولأجل أن التصور لا بد منه رتبناه على كذا
وكذا ، وهذا الترتيب فاسد ، وصوابه أنا رتبناه بزيادة أن كما وقع في القرآن
وذلك أن «جرم» فعل . قال سيبويه : بمعنى حقا ، والفراء وغيره بمعنى
ثبت ، والذي بعدها هو فاعلها ، ورتبناه لا تصاح للفاعلية ، لأنه فعل ليس
معه حرف مصدرى ، وقوله : (على مقدمة) المراد بالمقدمة ما تتوقف
عليها المباحث الآتية ، قال الجوهري في الصحاح (٢) : مقدمة الجيش - بكسر
الدال - أوله ، ثم قال وفي مؤخرة الرجل وقادمته لغات ، منها : مقدمة
- بفتح الدال مشددة - فيجوز هنا الوجهان نظرا إلى هذين المعنيين .

(١) هو : أحمد بن علي بن محمد ، المعروف بابن برهان ، الفقيه الشافعي ،
الأصولي المحدث ، كان حنبلي المذهب ، ثم انتقل إلى المذهب الشافعي . من
مؤلفاته في الأصول ، الوصول إلى الأصول ، طبع بمكتبة المعارف بالرياض
بتحقيق الدكتور عبد الحميد أبو زيد ومنها «الوجيز» توفي سنة ٥١٨ هـ .
انظر : (وفيات الأعيان ١/٨٣ ، شذرات الذهب ٤/٢٦٢) .

(٢) انظر : الصحاح مادة «قدم» (٥/٢٠٠٦) .

الباب الأول

في الحكم

وفيه فصول

الفصل الأول

في تعريفه

قال المصنف :

(الحكم : خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين بالافتضاء أو
للنهيير) .

أقول : يقال خاطب زيد عمرا يخاطبه خطابا ومخاطبة ، أي وجه اللفظ
المفيد إليه وهو بحيث يسمعه ، فالخطاب : هو التوجيه ، وخطاب الله تعالى
توجيه ما أفاد إلى المستمع أو من في حكمه ، لكن مرادهم هنا بخطاب الله
تعالى هو ما أفاد ، وهو الكلام المنفصلي ، لأنه الحكم الشرعي لا توجيه
ما أفاد ، لأن التوجيه ليس بحكم ، فأطلق المصدر وأريد ما خوطب به على
سبيل المجاز من باب إطلاق المصدر على اسم المفعول ، فالخطاب : جنس ،
وبإضافته إلى الله تعالى خرج عنه الملازمة ، والجنس ، والإنس ، وهذا
التقيد لا ذكر له في المحصول ، ولا في المنتخب ، ولا في التحصيل ، نعم
ذكره صاحب الحاصل فتبعه عليه المصنف ، وهو الصواب ، لأن قول
القائل لغيره : أفعل ، ليس بحكم شرعي مع أن الحد صادق عليه ، فإن قيل :

إن هذا الحد صحيح من هذا الوجه، لكن يرد عليه أحكام كثيرة ثابتة بقول النبي ﷺ، وبفعله، وبالإجماع، وبالقياص، وقد أخرجها بقوله: (خطاب الله تعالى).

فالجواب: أن الحكم هو خطاب الله تعالى مطلقاً، وهذه الأربعة معارف له لا مثبتات، واختلفوا هل يصدق اسم الخطاب على الكلام في الأزل على مذهبين حكاهما ابن الحاجب من غير ترجيح (١).

قال الآمدي: في مسألة أمر المعلوم: الحق أنه لا يسمى بذلك (٢)، ووجهه أن الخطاب والمخاطبة في اللغة لا يكون إلا من مخاطب ومخاطب بخلاف الكلام، فإنه قد يقوم بذاته طلب التعلم من ابن سيوط كما ستعرفه، وعلى هذا فلا يسمى خطاباً إلا إذا عبر عنه بالأصوات بحيث يقع خطاباً لموجود، قابل للفهم، وكلام المصنف يوافق القائل بالإطلاق، لأنه فسر الحكم بالخطاب، والحكم قديم فلو كان الخطاب حادثاً لزم تفسير القديم بالحادث وهو محال.

وقوله: (المتعلق بأفعال المكلفين) احتراز به عن المتعلق بذاته الكريمة كقوله تعالى: (شهد الله أنه لا إله إلا هو) (٣) والمتعلق بالجمادات كقوله تعالى: (ويوم نسير الجبال) (٤) فإنه خطاب من الله تعالى ومع ذلك ليس بحكم، لعدم تعلقه بأفعال المكلفين، فإن قيل لإشتراط التعلق في حد الحكم يقتضي أنه لاحق عند عدم التعلق، والتعلق حادث على رأيه فيلزم أن لا يكون الحكم ثابتاً قبل ذلك وهو باطل، فإن الحكم قديم، فالجواب: أن المراد بالمتعلق هو الذي من شأنه أن يتعلق إذ لو أخذنا بمحبة اللفظ

لتوقف وجود الحكم على تعلقه بكل فرد لأجل العموم، فيؤدي إلى عدم تحقق الحكم وهو باطل، ولا شك أنه يصدق على الأحكام في الأزل أنها متعلقة مجازاً، لأنها تقول إلى التعلق.

وقد قال الغزالي في مقدمة المستقصى: إنه يجوز دخول المجاز والمشارك في الحد إذا كان السياق مرشداً إلى المراد، فإن قيل: تقييده المتعلق بالفعل يخرج المتعلق بالاعتقاد كأصول الدين: وبالأفـوال كتحريم الغيبة والغيبة، ويخرج أيضاً وجوب النية وشبهها مع أن الجميع أحكام شرعية. قلنا: يمكن حمل الفعل على ما يصدر من المكلف وهو أعم (١).

وأجاب بعضهم عن أصول الدين: بأن المحدود هو الحكم الشرعي الذي هو فقه لا مطلق الحكم الشرعي، فإن أصول الفقه لا يتكلم فيها إلا في الحكم الشرعي الذي هو فقه.

وقوله: (بالاقتضاء أو التخيير) الاقتضاء هو الطلب، وهو ينقسم إلى: طلب فعل، وطلب ترك، وطلب الفعل: إن كان جازماً فهو الإيجاب، وإلا فهو الندب، وطلب الترك: إن كان جازماً فهو التحريم، وإلا فهو الكراهة، وأما التخيير فهو الإباحة، فدخلت الأحكام الخمسة في هاتين اللفظتين، واحتراز بذلك عن الخبر كقوله تعالى: (والله خلقكم وما تعملون) (٢) وقوله تعالى: (وهم من بعد غلبهم سيغلبون) (٣) فإن القيود وجدت فيه مع أنه ليس بحكم شرعي لعدم الطلب والتخيير، وهذا التعريف رسم لا حد، قال الأصفهاني (٤) في شرح المحصول. لأن

(١) انظر: المستقصى (١/٧).

(٢) سورة الصافات الآية ٩٦.

(٣) سورة الروم الآية ٣.

(٤) هو: محمد بن محمود بن عبد الكافي، شمس الدين الأصفهاني، ولد =

(١) انظر: شرح المضد على المختصر (١/٢٢٥).

(٢) انظر: الإحكام للآمدي (١/١١٦).

(٣) سورة آل عمران الآية ١٨.

(٤) سورة الكهف الآية ٤٧.

«أو» مذكورة فيه ، وليست للشك بل المراد أن ما وقع على أحد هذه الوجوه ، فإنه يكون حكما كما سيأتي ، والنوع الواحد يستحيل أن يكون له فصلان على البديل بخلاف الخاصيتين على البديل كما تقرر في علم المنطق ، ولهذا المعنى عبر المصنف بقوله : (الأول) في تعريفه ولم يقل في حده ، لأن التعريف يصدق على الرسم فافهمه .

ماورد على تعريف الحكم من اعتراضات

وفي التعريف المذكور نظر من وجوه :

أحدها : ما أورده الأصفهاني في شرح المحصول وهو : أن الكلام صفة حقيقية من صفات الله تعالى عند مثبتته ، والحكم الشرعي ليس من الصفات الحقيقية بل من الصفات الإضافية كما هو مقرر في علم الكلام ، فامتنع أن يكون الحكم عبارة عن الكلام القديم ، فبطل قولهم : الحكم خطاب الله تعالى .

الثاني : أن الحكم غير الخطاب الموصوف بل هو دليله ، لأن قوله تعالى : (أقم الصلاة) (١) ليس نفس وجوب الصلاة ، بل هو دال عليه ألا ترى أنهم يقولون : الأمر المطلق يدل على الوجوب ؟ والدال غير المدلول ؟

الثالث : من الأحكام الشرعية : ما هو متعلق بفعل مكاف واحد كخصائص النبي ﷺ ، والحكم بشهادة خزيمة (٢) وحده ، وإجراء الأضحية

== بأصفهان سنة ٦١٦ هـ صنف في المنطق والخلاف ، وفي الأصول ومن أشهر مؤلفاته شرح المحصول ، توفي سنة ٦٨٨ هـ .

(طبقات الشافعية للسبكي (٨ / ١٠٠ ، شذرات الذهب ٥ / ٤٠٦) .

(١) سورة الإسراء الآية ٧٨ وفي سورة هود : (وأقم الصلاة طرفي النهار وزلفا من الليل . . .) الآية ١١٤ .

(٢) هو : خزيمة بن ثابت الأنصاري الأوسي أبو عمارة د من السابقين إلى ==

بالعناق (١) في حق أبي بردة (٢) وحده ، وذلك كله خارج عن الحد لتقييده بالمكلفين ، فإنه جمع على بالآلف واللام ، وأقله ثلاثة . إن قلنا : لا بهم ، فلو عبر بالمكلف لصح حمله على الجنس .

وقد يجاب : بأن الأفعال والمكلفين متعددان ومقابلة المتعدد بالمتعدد قد تكون باعتبار الجمع ، أو الأحاد بالأحاد كقولنا : ركب القوم دواجم .

== الإسلام ، شهد بدراً وما بعدها ، استشهد بصفين بعد عمار - رضی الله عنهما - سنة ٣٧ هـ .

روى الدارقطني أن النبي - ﷺ - جعل شهادته شهادة رجلين ، وفي البخاري . قال : وجدتها مع خزيمة بن ثابت الذي جعل النبي - ﷺ - شهادته بشهادتين .

وروى أبو داود في كتاب الأفضية عن عمارة بن خزيمة أن عمه حدثه أن النبي - ﷺ - ابتاع ، فرساً من أعرابي ، فاستبقه النبي - ﷺ - ليقتضيه ثم فرسه ، فأمر رسول الله - ﷺ - في المشي ، وأبطأ الأعرابي ، فطلق رجال يعترضون الأعرابي فيساومونه بالفرس ولا يشعرون أن النبي - ﷺ - ابتاعه ، فنادى الأعرابي رسول الله ﷺ فقال : إن كنت مبتاعاً هذا الفرس وإلا بعته . فقام النبي - ﷺ - حين سمع نداء الأعرابي فقال : « أو ليس قد ابتعته منك ؟ » فقال الأعرابي : لا والله ما بعته . فقال النبي - ﷺ - : « بلى قد ابتعته منك ، فطلق الأعرابي يقول : هلم شهيدا . فقال خزيمة بن ثابت : أنا أشهد أنك قد باعته . فأقبل النبي - ﷺ - على خزيمة فقال : هم تشهد ؟ فقال : بتصديقك يا رسول الله . لجعل رسول الله - ﷺ - شهادة خزيمة بشهادة رجلين .

(١) العناق : الأنثى من ولد المعز قبل أن تستكمل الحول .

(٢) هو : هانيء بن نيار الأنصاري ، خال البراء بن عازب ، شهد بدراً وما بعدها ، مات في خلافة معاوية سنة ٤١ هـ ، وقيل ٤٢ هـ ، وقيل ٤٥ هـ . قال له النبي - ﷺ - : « أدبها ولا تصلح لغيرك » متفق عليه .

انظر : (الإصابة ٤ / ١٨ ، ٣ / ٩٦ ، فيل الاوطار ٥ / ١٢٨) .

الرابع : أنه يخرج من هذا الحد كثير من الأحكام الشرعية ، كصلاة الصبي ، وصومه ، وحججه ، فإنها محببة ، ويثاب عليها ، والصحة حكم شرعى ومع ذلك فإنها متعلقة بفعل غير مكلف .

الخامس : أورده النقشبوانى (١) فى « التلخيص » فقال : إن هذا الحد يلزم منه الدور فإن المكلف من تعلق به حكم شرعى ، ولا يعرف الحكم الشرعى إلا بعد معرفة المكلف ، لأنه الخطاب المتعلق بأفعال المكلف ، ولا يعرف المكلف إلا بعد معرفة الحكم الشرعى ، لأنه من يطالب بحكم الشرع . وأجاب الأصمهانى فى شرح المحصول : بأن المراد بالمكلف البالغ الحافل ، وهما لا يتوقفان على الخطاب ، فلا دور ، وفيه نظر ، لأنه عناية بالحد ، ولأن المكلف من قام به التكليف وهو الإلزام ، ولأنه قد يبلغ ويعقل ولا يكلف لعدم وصول الحكم إليه .

اعتراضات المعتزلة على التعريف

قال : (قالت المعتزلة : خطاب الله تعالى قديم عندكم ، والحكم حادث ، لأنه يوصف به ، ويكون صفة لفعل العبد ، ومعللاً به ، كقولنا : حلت بالنكاح ، وحرمت بالطلاق ، وأيضاً فوجبة الدلوك ، ومانعية النجاسة ، وصحة البيع وفساده خارجة عنه ، وأيضاً فيه التريديد وهو ينافى التحديد) .

أقول : أوردت المعتزلة على هذا الحد الذى تقدم لأصحابنا ثلاثة اعتراضات :

أحدها : أن خطاب الله تعالى قديم ، والحكم حادث ، وإذا كان أحدهما قديماً والآخر حادثاً فكيف يصح أن تقولوا : الحكم خطاب الله تعالى ؟

(١) لم أقف له على ترجمة .

فأما قدم الخطاب فلا حاجة إلى دليل عليه لأنكم قائلون به ، وذلك لأن خطاب الله تعالى هو كلامه ، ومذهبكم أن الكلام قديم وإلى هذا أشار بقوله : « عندكم » ، وأما حدوث الحكم فالدليل عليه من ثلاثة أوجه :

أحدها : أنه يوصف بالحدوث كقولنا : حلت المرأة بعد ما لم تكن حلالاً ، فالحل من الأحكام الشرعية ، وقد وصف بأنه لم يكن وكان ، وكل ما لم يكن وكان فهو حادث ، وإليه أشار بقوله : (لأنه يوصف به) أى لأن الحكم يوصف بالحدوث .

والثانى : أن الحكم يكون صفة لفعل العبد كقولنا : هذا وطء حلال ، فالحل حكم شرعى ، وجعلناه صفة للوطء الذى هو فعل العبد ، وفعل العبد حادث ، وصفة الحادث أولى بالحدوث ، لأنها إما مقارنة للوصف أو متأخرة عنه ، وإليه أشار بقوله (ويكون صفة لفعل العبد) .

الثالث : أن الحكم الشرعى يكون معللاً بفعل العبد كقولنا : حلت المرأة بالنكاح ، وحرمت بالطلاق ، فالنكاح والطلاق حادثان ، لأن النكاح هو : الإيجاب والقبول ، والطلاق : قول الزوج طلقت إذا كانا حادثين كان المعلوم حادثاً بطريق الأولى ، ولأن المعلوم : إما مقارن لعلته ، أو متأخر عنها ، وإليه أشار بقوله : (ومعللاً به) أى ويكون الحكم معللاً به ، أى بفعل العبد .

(الاعتراض الثانى) أن هذا الحد غير جامع لأفراد المحدود كلها ، لأن خطاب الوضع ، وهو جعل الشيء سبباً أو شرطاً أو مانعاً خارج عنه ، لأنه لا طلب فيه ولا تخيير ، فمن ذلك موجبة الدلوك ، وهو كون دلوك الشمس موجباً للصلاة ، فإنه حكم شرعى . لأننا لم نستفدها إلا من الشارع ، (٤ - الأسنوى - ١٣)

وكونه موجباً لا لطلب فيه ولا تخيير ، ودلوك الشمس زوالها . وقيل :
غروبها قاله الجوهرى (١) .

وقال الامدى القياس (٢) : إنه طلوعها ، ومنها مانعة النجاسة للصلاة
والبيع ، أى كونها مانعة من الصحة ، فإنها حكم شرعى ، لأننا استفدنا
ذلك من الشارع ، وكونها مانعة لاطلب فيه ولا تخيير ، ومنها الصحة والفساد
أيضاً لما قلناه .

الاعتراض الثالث : وقد أسقطه صاحب التحصيل : أن هذا الحد فيه
« أو » وهى موضوعة للتردد أى للشك ، والمقصود من الحد إنما هو
التعريف ، فيكون التردد منافياً للتحديد ،

الإجابة عن الاعتراضات المتقدمة

قال : (قلنا الحادث التعلق ، والحكم يتعلق بفعل العبد لاصفته ،
كالقول المتعلق بالمعدوماته ، والنكاح ، والطلاق ، ونحوهما معارف له
كالعالم للصانع ، والموجبية ، والممانعة : إعلام الحكم لا هو ، وإن سلم ،
فالغنى بهما اقتضاء الفعل والفكر ،

وبالصحة لإباحة الانتفاع ، وبالبطلان حرمة ، والترديد فى أقسام
المحدود لافى الحد) .

أقول : أجاب المصنف عن الاعتراض الأول وهو قولهم : كيف
تقولون إن الحكم هو الخطاب مع أن الخطاب قديم ، والحكم حادث ؟ فقال :
لأنسلم أن الحكم حادث ، بل هو قديم أيضاً كالخطاب ، وحينئذ فيصح
قولنا : (الحكم خطاب الله تعالى) ، أما قولهم فى الدليل الأول على
حدوثه : أن الحكم يوصف بالحدوث كقولنا : حلت المرأة بعد أن لم تكن ،

فليس كذلك ، لأن معنى قولنا : (الحكم قديم) كما قال فى المحصول (١) هو
أن الله تعالى قال فى الأزل : أذنت لفلان أن يبطأ فلانة مثلاً إذا جرى
بينهما نكاح ، وإذا كان هذا معناه فيسكون الحل قديماً ، لكنه لا يتعلق به
إلا بوجود القبول ، والإيجاب ، وحينئذ فقولنا : حلت المرأة بعد أن
لم تكن ، معناه تعلق الحل بعد أن لم يكن ، فالوصوف بالحدوث إنما هو
التعلق ، وإلى هذا أشار بقوله : (قلنا : الحادث التعلق) .

وأما قولهم فى الدليل الثانى على حدوثه : أن الحكم يكون صفة لفعل
العبد كقولنا : هذا وطء حلال ، فلا نسلم أن هذا صفة ، قال فى المحصول :
لأنه لا معنى لسكون الفعل حلالاً إلا قول الله تعالى : رفعت الحرج عن
فاعله ، فحكم الله تعالى هو هذا القول ، وهو متعلق بفعل العبد ، ولا يلزم
من كون القول متعلقاً بشئ أن يكون صفة لذلك الشئ ، فإننا إذا قلنا :
شريك البارى معدوم كان هذا القول الوجودى متعلقاً بشريك الإله ،
وهو معدوم ، فلو كان صفة له لكان شريك الإله متصفاً بصفة وجودية ،
وهو محال ، لأن ثبوت الصفة فرع عن ثبوت الموصوف (٢) ، وإلى هذا
أشار بقوله : (والحكم متعلق بالخ) .

وأما قولهم فى الدليل الثالث : إن الحكم الشرعى يكون معطلاً بفعل العبد
كقولنا : حلت بالنكاح ، ويلزم من حدوث العلة حدوث المعلول ،
فلا نسلم أن النكاح ، والطلاق ، والبيع ، والإجارة وغير ذلك من أفعال
العباد علل للأحكام الشرعية بل معارف لها ، إذا المراد من العلة فى الشرعيات
إنما هو المعرف للحكم ، ويجوز أن يكون الحادث معرفاً للقديم كما أن العالم
معرف للصانع سبحانه وتعالى ، لأننا نستدل على وجوده به ، والعالم

(١) انظر : المحصول (١/ ١٧) .

(٢) انظر : المحصول (١/ ١٦) .

(١) انظر : الصحاح مادة ذلك ، (٤/ ١٥٨٤) .

(٢) انظر : الإحكام (٣/ ٥٦) .

- بفتح اللام - هو الخلق والجمع العوالم قاله الجوهرى (١) وإلى هذا أشار بقوله : (والنسكاح ، والطلاق) .

قوله : (والموجبية ، والممانعة لإعلام) : جواب عن الاعتراض الثاني وهو قولهم : إن هذا الحد غير جامع ، لأنه قد خرج منه هذه الأحكام ، التي لا اقتضاء فيها ولا تخيير ، فقال : لانسلم أن الموجبية ، والممانعة من الأحكام ، بل من العلامات على الأحكام ، لأن الله تعالى جعل زوال الشمس علامة على وجوب الظهر ، ووجود النجاسة علامة على بطلان الصلاة ، والبيع ، وإن سلمنا أنهما من الأحكام فليسا خارجين من الحد ، لأنه لا معنى لكون الزوال موجباً إلا طلب فعل الصلاة ، ولا معنى لكون النجاسة مانعة إلا طلب الترك ، ولا نسلم أيضاً أن الصحة والبطلان خارجان عن الحد ، فإن المعنى بالصحة إباحة الانتفاع ، والمعنى بالبطلان : حرمة ، فاندرجا في قولنا : (بالافتضاء أو التخيير) وإنما في السؤال بالفساد ، وفي الجواب بالبطلان إعلاماً بالترادف .

واعلم أن في موجبة الدلوك ثلاثة أمور :

أحدها : وجوب الظهر ، ولا إشكال في أنه من الأحكام .

والثاني : نفس الدلوك ، وهو زوال الشمس ، وليس حكماً بلا نزاع بل علامة عليه .

والثالث : كون الزوال موجباً ، وهو ما ورده المعتزلة ، ولهذا عبروا عنه بالموجبية ، واستدلوا على كونه حكماً بكونه مستفاداً من الشرع ، وأنه لا معنى للشرع إلا ذلك ، وإذا كان كذلك فكيف يحسن الجواب بأنه علامة على الحكم ، إنما العلامة هو نفس الزوال ، وكذلك القول في الممانعة ، وأما دعواه أن المعنى بهما اقتضاء الفعل وترك ، فممنوع أيضاً ، لأن الموجبية غير الوجوب ، والممانعة غير المنع قطعاً كما بيناه ، وأما دعواه أن

(١) انظر الصحاح مادة د علم ، (٥ / ١٩٩٠) .

الصحة هي الإباحة فيفتقض بالمبيع إذا كان الخيار فيه للبائع فإنه صحيح ، ولا يباح للمشتري الانتفاع به ، وأيضاً يقال له صحة العبادات داخله في أى الأحكام الخمس ، فالصواب ما سلكه ابن الحاجب ، وهو زيادة قيد آخر في الحد وهو : الوضع ، فيقال بالافتضاء ، أو للتخيير ، أو الوضع .

قوله : (والترديد في أقسام المحدود لا في الحد) جواب عن الاعتراض الثالث وهو قولهم : إن في الحد صيغة « أو » وهي للشك ، فقال : لانسلم وقوع الشك في الحد ، لأن أو ههنا ليست للشك بل هي لأقسام المحدود وهو الحكم كما نقول : الكلمة اسم ، أو فعل ، أو حرف يدل عليه تعبيركم بالترديد لا بالتردد ، فإن قولنا : تردد في الشيء تردداً يستدعي الشك فيه ، بخلاف ردد بين الشيئين تردداً فإنه لا يستلزمه لصحة استعماله في التقسيم ، وفي تعبير المصنف نظر ، لأنه إن عني بالترديد ما قلناه فهو واقع في أجزاء الحد ضرورة فكيف يقول : لا في الحد وإن عني به الشك فهو مقتف عن أقسامه قطعاً ، ولو اقتصر على قوله : (والترديد في أقسام المحدود) لاستقام .

وقد يجاب عن هذا بأن يقال : المراد بالترديد التقسيم كما قلناه ، ولا نسلم أنه واقع في الحد وذلك لأن الترديد إنما هو في أحدهما معينا ، وأحدهما معينا أخص من أحدهما مطلقاً ، فيكون غيره وأحدهما مطلقاً هو المعتبر في الحد ، ولم يقع فيه ترديد ، فلا ترديد في الحد ، وإنما الترديد في الافتضاء والتخيير اللذين هما من أقسام المحدود الذي هو الحكم ، وإلى هذا أشار في المحصول فإنه أجاب عن أصل السؤال بقوله : قلنا مرادنا أن كل ما وقع على أحد هذه الوجوه كان حكماً (١) .

(١) انظر : المحصول (١ / ١٧) .

تعبير المصنف بالوجوب ، والحرمة لا يستقيم ، بل الصواب الإيجاب ،
والتحريم لأن الحكم الشرعي هو : (خطاب الله تعالى) كما تقدم ،
والخطاب إنما يصدق على الإيجاب والتحريم ، لا على الوجوب والحرمة ،
لأنهما مصدر وجب وحرم ، والإيجاب والتحريم مصدران لأوجب
وحرم - بتعديد الراء - فدلوا على أن الله تعالى بالصلاة مثلاً هو أوجبها
عليها ، وليس مدلوله وجبت ، نعم إذا أوجبها فقد وجبت وجوباً .

الفصل الثاني

في تقسيمات الحكم

قال المصنف : (الأول : الخطاب إن اقتضى الوجود ، ومنع النقيض
فوجوب ، وإن لم يمنع فندب ، وإن اقتضى الترك ومنع النقيض فحرمة ،
وإلا فكراهة ، وإن خير فأباحة) .

أقول : لما فرغ من تعريف الحكم شرع في تقسيماته ، وهو ينقسم
باعتبارات مختلفة إلى تقسيمات ستة :

الأول : باعتبار الفصول التي صيرت أقسامه أنواعاً خمسة ، فقوله :
في تقسيمه أى في تقسيم الحكم ، ثم إنه لما قدم أن الحكم هو (خطاب الله
تعالى إلخ) صح التقسيم في الخطاب ، وأن كلامه في تقسيم الحكم ، وقرن
الخطاب بالآلف واللام لإفادة المهور السابق ، وهو خطاب الله تعالى ،
وحاصله : أن خطاب الله تعالى قد يكون فيه اقتضاء ، وقد يكون فيه تخيير
كما تقدم ، فإن اقتضى شيئاً نظر : إن اقتضى وجود الفعل ومنع من نقيضه
وهو الترك فإنه الوجوب ، وإن اقتضى الوجوب ولم يمنع من الترك فهو
الندب ، وإن اقتضى ترك الفعل ومنع من نقيضه وهو الإتيان به فهو
الحرمة ، وإن اقتضى الترك لكن لا يمنع من الإتيان به فهو الكراهة ،
وإن كان الخطاب لا يقتضى شيئاً بل خيرنا بين الإتيان والترك فهو الإباحة ،
وهذا التقسيم يعلم منه الحدود ، فالإيجاب مثلاً طلب الفعل مع المنع من
الترك ، وأمثلة الباقي لا تخفى ، وهو تقسيم محدد لإيراد عليه ، لكن

الواجب والفرض

قال : (ويرسم الواجب بأنه : الذى يذم شرعا تاركة قصدا مطلقا ، ويرادفه الفرض ، وقالت الحنفية : الفرض ما ثبت بقطعى ، والواجب بظنى) .

أقول : المعرفات للماهية خمسة : الحده التام ، والحد الناقص ، والرسم التام ، والرسم الناقص ، وتبديل لفظ بلفظ أشهر منه .
فالحده التام : وهو التعريف بالجنس والفصل كقولنا فى الإنسان :
لأنه الحيوان الناطق .

والحد الناقص كالتعريف بالفصل وحده كقولنا : الناطق :

والرسم التام : هو : التعريف بالجنس والخاصة كقولنا : الإنسان حيوان ضاحك ، أو كاتب ، فالضحك معنى خاص بالإنسان لا يشاركه فيه غيره .

والرسم الناقص : كالتعريف بالخاصة وحدها كقولك الإنسان ضاحك .

والتبديل باللفظ الأشهر كقولنا : البر هو القمح .

إذا علمت ذلك فالأحكام الخمسة لها حدود ورسوم ، فالتقسيم السابق ذكره المصنف لمعرفة حدودها كما تقدمت الإشارة إليه ، ثم شرع الآن فى التعريف بالخواص فلذلك قال : (ويرسم) لكنه لا يرسم نفس الأحكام ، بل رسم الأفعال التى تعلقت بها هذه الأحكام ، فإن الفعل الذى تعلق به الوجوب هو الواجب ، والذى تعلق به الندب هو المندوب ، والذى تعلق به

التحريم هو الحرام ، والذى تعلقت به الكراهة هو المكروه ، والذى تعلقت به الإباحة هو المباح ، وهذا الرسم نقله فى المحصول عن اختيار القاضى أبى بكر (١) ، ولم يصرح فيه باختياره ، نعم صرح بذلك فى المنتخب فقال :
لأنه الصحيح من الرسوم لكن فيه تغيير ستعرفه .

فقوله : (الذى يذم) أى الفعل الذى يذم ، فالفعل جلس الخسة .

وقوله : (يذم) احتراز به عن المندوب ، والمكروه ، والمباح ، لأنه لا ذم فيها قال فى المحصول تبعاً للغزالي فى المستصفى (٢) : وهو خير من قولنا : يعاقب تاركة لجواز العفو ، ومن قولنا : يتوعد بالعقاب على تركه ، لأن الخلف فى خبره محال فيلزم أن لا يوجد للعفو ، ومن قولنا : ما يخاف العقاب على تركه ، لأن المشكوك فى وجوبه غير واجب مع وجود الخوف ، والمراد بقولنا : (يذم تاركة) أن يرد فى كتاب الله تعالى ، أو فى سنة رسوله ، أو إجماع الأمة ما يدل على أنه بحال لو تركه لكان مستنفصا وملوما ، يث يفتى الاستنفاص واللوم إلى حد يصلح لتوب العقاب .

وقوله : (شرعا) قال فى المحصول : هو إشارة إلى أن الذم عندنا لا يثبت إلا بالشرع على خلاف ما قاله المعتزلة .

وقوله : (تاركة) احتراز عن الحرام ، فإنه يذم شرعا فاعله .

وقوله : (قصدا) فيه تقريران موقوفان على مقدمة ، وهى أن هذا التعريف إنما هو بالحيثية ، أى هو الذى يجيب لو ترك لذم تاركة ، إذ

(١) هو : محمد بن الطيب بن محمد ، القاضى أبى بكر الباقلاوى ، البصرى المالكي الأشعري ، الأصول المتكلم ، توفى سنة ٤٠٣ هـ .

انظر : شذرات الذهب ١٦٨/٣ ، وفيات الأعيان ٣ / ٤٠٠ ، والمحصول

(١٨٠١٧ / ١)

(٢) انظر : المستصفى (١ / ٤٢) ، والمحصول (١ / ١٨) .

لو لم يكن قيد الحيثية لاقتضى أن كل واجب لابد من حصول الذم على تركه ، وحصول الذم على تركه موقوف على تركه : فيلزم من ذلك أن الترك لابد منه وهو باطل .

إذا عرفت ذلك .

فأحد التقريرين : أنه إنما أتى بالقصد ، لأنه شرط لصدق هذه الحيثية ، إذ التارك لا على سبيل القصد لا يذم .

والثاني : أنه احتراز عما إذا مضى من الوقت مقدار يتمكن فيه من إيقاع الصلاة ثم تركها بنوم أو نسيان أو موت ، فإن هذه الصلاة واجبة ، لأن الصلاة تجب عندنا بأول الوقت وجوباً موسعاً بشرط الإمكان كما سيأتي في الواجب الموسع ، وقد تمكن ومع ذلك لم يذم شرعاً تاركها ، لأنه ما تركها قصداً ، فأما بهذا القيد لإدخال هذا الواجب في الحد ، ويصير به جامعاً ، ولا ذكر له في المحصول ، والمختب ، ولا في التحصيل ، والحاصل .

وقوله : (مطلقاً) فيه أيضاً تقريران موقوفان أيضاً على مقدمة وهي : إن الإيجاب باعتبار الفاعل قد يكون على الكفاية كالجنازة ، وقد يكون على العين كالصلوات الخمس ، وباعتبار المفعول قد يكون مخيراً كخصال الكفارة ، وقد يكون محتماً كالصلاة أيضاً ، وباعتبار الوقت المفعول فيه قد يكون موسعاً كالصلاة ، وقد يكون مضيقاً كالصوم ، فإذا ترك الصلاة في أول وقتها صدق أنه ترك واجباً ، إذ الصلاة تجب بأول الوقت ، ومع ذلك لا يذم عليها إذا أتى بها في أنفاس الوقت ، ويذم إذا أخرجها عن جميع الوقت ، وإذا ترك إحدى خصال الكفارة فقد ترك ما يصدق عليه أنه واجب مع أنه لا ذم فيه إذا أتى بغيره ، وإذا ترك صلاة الجنازة فقد ترك ما هو واجب عليه ، لأن فرض الكفاية يتعلق بالجمع ، ولا يذم عليه إذا فعله غيره بخلاف تارك إحدى الصلوات الخمس ، فإنه

مذموم سواء وافقه غيره أم لا . إذا عرفت ذلك فتعود إلى ذكر التقريرين .

أحدها : أن قوله : (مطلقاً) عائد إلى الذم ، وذلك لأنه قد تلخص أن الذم على الواجب الموسع ، والواجب المخير ، والواجب على الكفاية من وجه دون وجه ، والذم على الواجب المضيق والمحتم ، والواجب على العين من كل وجه ، فلذلك قال : (مطلقاً) أي سواء كان الذم من بعض الوجوه أو من كلها ، فلم يذكر ذلك لقليل له : من ترك صلاة الجنازة مثلاً لإتيان غيره بها فقد ترك واجباً عليه مع أنه لا يذم ، أو يقال له : الآتي بها آت بالواجب مع أنه لو تركه لم يذم ، وأنت قد قلت : إن الواجب ما يذم تاركه ، فلما ذكر هذا القيد اندفع الاعتراض ، لأنه وإن كان لا يذم عليه من هذا الوجه فيذم عليه من وجه آخر ، وهو ما إذا تركه هو وغيره : وبه صار الحد جامعاً للواجب الموسع ، والواجب المخير ، والواجب على الكفاية ، وعبر عنه الإمام في المحصول ، والمختب بقوله : على بعض الوجوه ، وتبعه صاحب التحصيل ، لكن صاحب الحاصل أبدله بقوله : مطلقاً ، فتبعه المصنف ، وهو أحسن من عبارة الإمام (١) لأن القيود لابد أن تخرج أضعافها ، فالتقييد ببعض يخرج ما يذم تاركه من كل وجه فيلزم أن يخرج من الحد أكثر الواجبات ، وهي المضيق ، والمحتمة ، وفروض الأعيان لا جرم أن في بعض النسخ «ولو على بعض الوجوه ، بزيادة «ولو» .

الثاني : أن مطلقاً عائد إلى الترك ، والتقدير تركاً مطلقاً لا يدخل المخير ، والموسع ، وفرض الكفاية ، فإنه إذا ترك فرض الكفاية لا يأثم ، وإن صدق أنه ترك واجباً ، وكذلك الآتي به آت بالواجب مع أنه لو تركه لم يأثم ، وإنما يأثم إذا حصل الترك المطلق أي منه ومن غيره ، وهكذا

(١) انظر : المحصول (١ / ١٨ ، والتحصيل ١ / ١٧٢ ، ١٧٣) .

في الواجب الخير والموسع ، ودخل فيه أيضاً الواجب المحتم ، والمضيق ، وفرض اللعين ، لأن كل ما ذم للشخص عليه إذا تركه وحده ذم عليه أيضاً إذا تركه هو وغيره .

هل الفرض والواجب مترادفان

قوله : « ويرادفه للفرض ، أي الفرض والواجب عند الجمهور مترادفان .

وقالت الحنفية : إن ثبت التكليف بدليل قطعي مثل للكتاب والسنة المتواترة فهو الفرض كالصلوات الخمس ، وإن ثبت بدليل ظني كخير الواحد والقياس فهو الواجب ، ومثله بالوتر على قاعدتهم ، فإن ادعوا أن التفرقة شرعية أو لغوية فليس في اللغة ولا في الشرع ما يقتضيه ، وإن كانت اصطلاحية فلا مشاحة في الاصطلاح .

المندوب

قال المصنف :

(والمندوب ما يمدح فاعله ولا يذم تاركه ، ويسمى سنة ، ونافلة) .

أقول : المندوب في اللغة هو المدعو إليه ،

قال الجوهري : يقال ندبه لأمر فانتدب له ، أي دعاه له فأجاب (١) ،

قال الشاعر :

لا يسألون أخاهم حين يندبهم للنايات على ما قال برهانا (٢)

فسمى النفل بذلك لدعاه الشرع إليه ، وأصله المندوب إليه ثم توسع فيه يحنف حرف الجر فاستكن الضمير ، وفي الاصطلاح ما قاله المصنف .

قوله : (ما يمدح فاعله) أي الفعل الذي يمدح فاعله ، فالفعل جنس ،

وقوله : « يمدح » خرج به المباح ، فإنه لا مدح فيه ولا ذم ، وقوله :

« فاعله » خرج به الحرام والمكروه ، فإنه يمدح تاركهما ، والمراد بالفعل

هنا هو الصادر من الشخص ليعم الفعل المعروف والقول ، نفسانياً كان

أو لسانياً فتدخل الأذكار القلبية واللسانية وغيرها من المندوبات وإلا

يكون الحدد غير جامع .

وقوله : « ولا يذم تاركه » خرج به الواجب ، فإن تاركه يذم ، فإن

قيل : فرض الكفاية يمدح فاعله ولا يذم تاركه مع أنه فرض ولهذا احتجنا

(١) انظر : الصحاح مادة « ندب » ، (٢٢٣ / ١) .

(٢) قائل هذا البيت : قريظ بن أنيف العنبري ، نسبة له التبيري في شرح

ديوان الحماسة (٥ / ١) .

إلى إدخاله في حد الواجب كما تقدم، وكان ينبغي أن يقول مطلقا، وكذلك أيضا خصال الكفارة، والواجب الموصع. قلنا: قوله: «ولا يذم» كاف لأنه للعموم لكونه نكرة في سياق النفي، إذ الأفعال كلها نكرات، نعم يدخل في الحد فعل الله تعالى مع أنه ليس مندوبا إلا أن يقال يحمل الفعل على فعل المكلف وهو عناية في الحد، ويسمى المندوب سنة ونافلة، قال في المحصول: ويسمى أيضا مستحبا، وتطوعا، ومرغبا فيه، وإحسانا ومنهم من يبدله بقوله: حسنا^(١).

الحرام والمكروه والمباح

قال:

(والحرام: ما يذم شرعا فاعله، والمكروه: ما يمدح تاركه ولا يذم فاعله، والمباح: ما لا يتعلق بفعله وتركه مدح ولا ذم).

أقول: المراد بقوله: «ما يذم» أي الفعل الذي يذم، فالفعل جنس للأحكام الخمسة.

وقوله: «يذم» احتراز به عن المكروه، والمندوب، والمباح، فإنه لا ذم فيها.

وقوله: «شرعا» إشارة إلى أن الذم لا يكون إلا بالشرع على خلاف ما قاله المعتزلة.

وقوله: «فاعله» احتراز به عن الواجب فإنه يذم تاركه، والمراد بالفعل هو الشيء الصادر من الشخص، والفاعل هو المصدر له ليغم الغيبة والنميمة وغيرهما من الأقوال المحرمة، وكذلك الحمد والحمد وغيرهما من الأعمال القلبية، ولك أن تقول: هذا الحد يرد عليه الحرام المخير عند من يقول به وهم الأشاعرة كما نقله عنهم الأمدى^(١)، وغيره، فينبغي أن يقول: مطلقا كما قاله في حد الواجب. قال في المحصول: ويسمى الحرام أيضا معصية، وذنبًا، وقبيحا، ومزجورا عنه، ومتوعدا عليه، أي من الشرع^(٢).

(١) انظر: الإحكام (٨٦/١).

(٢) انظر: المحصول (٢٠، ١٩/١).

(١) انظر: المحصول (٢١، ٢٠/١).

قوله : (والمكروه ما يمدح تاركه) أى فعل يمدح تاركه ، فالفعل جنس للأحكام الخمسة .

وقوله : (يمدح) خرج به المباح ، فإنه لا مدح فيه .

قوله : (تاركه) خرج به الواجب ، والمندوب .

وقوله : (ولا يذم فاعله) خرج به الحرام .

وأما المباح فهو في اللغة عبارة عن : الموسع فيه ، وفي الاصطلاح ما ذكره المصنف بقوله : وما ، أى فعل وهو جنس للخمسة .

وقوله : (لا يتعلق بفعله وتركه مدح ولا ذم) خرج به الأربعة ، فإن كلا منها يتعلق بفعله أو تركه مدح ، أو ذم ، فإن الواجب يتعلق بفعله المدح ، وبتركه الذم ، والحرام عكسه ، والمندوب يتعلق بفعله المدح ، ولم يتعلق بتركه الذم ، والمكروه عكسه ، أى يتعلق بتركه المدح ولم يتعلق بفعله الذم ، وهذه الألفاظ الأربعة التي ذكرها المصنف وهي الفعل ، والترك ، والمدح ، والذم لا بد من كل واحد منها إلا الذم ، لأنه لو قال : ما لا يتعلق بفعله مدح ولا ذم لكان يرد عليه المكروه ، فإن فعله لا مدح فيه ، ولا ذم ، ولو قال ما لا يتعلق بتركه مدح ولا ذم لكان يرد عليه المندوب ، ولو أني بهما أيضاً ولكن حذف المدح فقال : ما لا يتعلق بفعله وتركه ذم لكان يرد عليه المكروه والمندوب .

وأما الذم فإنه لو حذفه فقال : ما لا يتعلق بفعله وتركه مدح لما كان يرد عليه شيء ، فهي إذن زيادة في الحد ، والحدود تصان عن الحشو والتطويل ، وأيضاً فقد تقدم أن هذه رسوم للأفعال التي تعلقت بها الأحكام الشرعية وتقدم أن تلك الأفعال هي أفعال المكلفين ، فيكون المباح قسماً من أفعال المكلفين ، وعلى هذا فأفعال غير المكلفين كالنائم ، والعاثي ليست من المباح مع أن الحد صادق عليها ، فالحد إذن غير مانع ، وأيضاً فقد تعرض

المصنف بقوله : « شرعا ، في رضى الواجب والحرام دون رسم المندوب والمكروه والمباح مع أن المدح على الفعل في المندوب وعلى الترك في المكروه لا يثبت عندنا إلا بالشرع ، وكذلك نفي المدح والذم عن المباح ، فالصواب ذكرها في الجميع كما فعله صاحب الحاصل ، والتحصيل . نعم في المحصول كما في المنهاج إلا أنه أشار إليه في المندوب (١) .

التقسيم الثاني للحكم باعتبار متعلقه

قال البيضاوى : (الثاني : منهي عنه شرعاً فقييح ، وإلا فحسن كالواجب ، والمندوب ، والمباح ، وفعل غير المكلف ، والمعتزلة قالوا : ما ليس للقادر عليه العالم بحاله أن يفعله . وما له أن يفعله ، وربما قالوا : الواقع على صفة توجب الذم أو المدح ، فالحسن بتفسيرهم الأخير أخص) . أقول : هذا القسم ليس داخلاً في المقسم ، لأن المقسم في قوله : « الفصل الثاني في تقسيمه » إنما هو الحكم ، والقيح والحسن من الأفعال لامن الأحكام ، ومورد التقسيم لا بد أن يكون مشتركاً بين أقسامه وأعم منها ، وإن شئت قلت : لا بد أن يكون صادقا عليها ومنايراً لها ، لاجرم أن صاحب الحاصل قال : الفصل الثاني في تقسيم الأحكام ومتعلقاتها لمكن في المحصول والتحصيل كما في المنهاج ولعل العذر في ذلك أن تقسيم الفعل الذي يتعلق به الحكم يستلزم تقسيم الحكم إلى منهي وغيره .

وحاصل مقاله المصنف أن الفعل : إن منهي الشارع عنه فهو للقيح كالمحرم والمكروه ، وإن لم ينه عنه فهو الحسن ، فتدرج فيه أفعال المكلفين كالواجب ، والمندوب ، والمباح ، وأفعال غيرهم كالعاثي ،

(١) انظر التحصيل (١/ ١٧٢ ، ١٧٥) ، والمحصول (١/ ٢٠) .

(٥ - الأسنوى - ١٣)

والصبي ، والثائم ، والبهائم ، وكذلك أفعال الله تعالى كما قال في المحصول ،
ومختصراته (١) ، وليس في هذه الكتب تصريح أن المكروه من قبيح أو من
الحسن لكن إطلاقهم النهي يقتضي إلحاقه بالقبيح ، ويؤيده أنهم لما عدوا
الأمور التي تضمنها الحسن لم يعدوه منها ، وفي كلام المصنف نظر من وجهين :

أحدهما : أنه قد تقرر أن هذا التقسيم إنما هو في متعلقات الحكم
الشرعي ، ومتعلقاته هي أفعال المكلفين كما علم في حد الحكم ، وحينئذ فيكون
قد قسم أفعال المكلفين إلى : الحسن ، والقبيح ، ثم قسم الحسن إلى أشياء
منها أفعال غير المكلفين ، فيلزم أن تكون أفعال المكلفين تنقسم إلى أفعال
غير المكلفين وهو معلوم البطلان .

الثاني : أن فعل غير المكلف لا يخلو إما أن يكون عنده من قسم المباح
أم لا ، فإن كان فلا حاجة إلى قوله : (والمباح وفعل غير المكلف) ، وإن
لم يكن عنده من المباح ، وهو الذي صرح به غيره ، فيكون الحد المتقدم
للمباح قائماً فإنه قد حده بما لا يتعلق بفعله وتركه مدح ولا ذم ، وفعل
غير المكلف يصدق عليه ذلك ، والاشكالان كلاهما واردان هنا على
الإمام وأتباعه .

تعريف القبيح والحسن عند المعتزلة

قوله : (والمعتزلة قالوا) يعني أن المعتزلة خالفوا فقالوا : القبيح هو
الفعل الذي ليس للقادر عليه أن يفعله إذ كان عالماً بصفته من المفسدة
الداعية إلى تركه كالكذب الضار ، أو المصلحة الداعية إلى فعله كصدق
النافع ، وأما الحسن فهو : الفعل الذي للقادر عليه العالم بصفته أن يفعله ،
وإلى هذا أشار بقوله : (وماله) ، أي وما للقادر عليه العالم بحاله أن يفعله
فهو الحسن ولكنه اختصر للدلالة ما تقدم عليه ، فدخل في حد القبيح

(١) انظر : المحصول (١ / ٢٢ - ٢٤) ، والتحصيل (١ / ١٧٥) .

الحرام فقط ، وفي حد الحسن الواجب ، والمندوب ، والمكروه ، والمباح ،
وفعل الله تعالى ، وقد علم من هذا أنه إذا لم يكن الفعل مقدوراً عليه كالعاجز
عن الشيء ، والمملأ إليه ، فإنه لا يوصف عند المصنف بحسن ولا قبح ، وكذلك
ما لم يعلم حاله كفعل السامى ، والثائم ، والبهائم .

قوله : (وربما قالوا) أي وربما ذكرت المعتزلة عبارة أخرى في حد
القبيح والحسن فقالوا : القبيح هو : (الفعل الواقع على صفة توجب الذم) ،
والحسن هو : (الفعل الواقع على صفة توجب المدح) ، فدخل في حد
القبيح الحرام فقط ، وفي حد الحسن الواجب ، والمندوب دون المكروه ،
والمباح ، إذ لا مدح في فعلهما مع أنهما قد دخلا في حدهم الأول للحسن ،
لأن القادر عليهما له أن يفعلهما فتلخص أن الحسن بتفسير المعتزلة ثانياً
أخص منه بتفسيرهم أولاً ، وذلك لأن كل ما كان واقعاً على صفة توجب
المدح فالقادر عليه العالم بحاله أن يفعله ، ولا ينعكس بدليل المكروه ،
والمباح ، وأما القبيح فحدهم الأول مساو لحدهم الثاني .

التقسيم الثالث للحكم الوضعي

قال المصنف : (الثالث : قيل : الحكم إما سبب أو مسبب ، كجعل
الزنا سبباً لإيجاب الجسد على الزاني ، فإن أريد بالسببية الإعلام لحق ،
وتسميتها حكماً بحيث لفظي ، وإن أريد بها التأثير فباطل ، لأن الحادث
لا يؤثر في القديم ، ولأنه مبني على أن للفعل جهات توجب الحسن والقبيح
وهو باطل) .

أقول : هذا تقسيم ثالث للحكم باعتبار صفة عارضة ، وهي كونه علة
ومعلولاً ، واختلف الناس في القائل بهذا التقسيم فنقله الأصمغاني في شرح
المحصول عن الأشاعرة ، وهو مقتضى كلام صاحب الحاصل ، فإن عبارته :
وقال الأصحاب ، ولعل القائل به منهم هو الغزالي وغيره عن يرى أن الأسباب

الشرعية مؤثرات يجعل الشارع وقال الإيجي (١) شارح الكتاب : إن هذا التقسيم للمعتزلة وأعله الأقرب ، فإنه قد تقدم نقله عنهم في الاعتراضات على حد الحكم ، ولعل المصنف استشعر هذا الاختلاف فبناه للمفعول فقال : « قيل : الحكم ، »

وحاصله أن طائفة قالوا : إن الحكم كما يرد بالافتضاء أو التخيير قد يرد بجعل الشيء سبباً ، وشرطاً ، ومانعاً ، ومثله بالزاني فقالوا : لله تعالى في الزاني حكام :

أحدهما : جعل الزنا سبباً لإيجاب الحد ، وهذا حكم شرعي ، لأنه مستفاد من الشرع من حيث أن الزنا لا يوجب الحد لعينه ، بل بجعل الشرع فهو حكم مبدئي .

والثاني : إيجاب الحد عليه ، وهو الحكم المسبب .

إذا تقرر هذا فاعلم أن تقسيم المصنف لا يستقيم ، فإنه قسم الحكم إلى سبب ، ومسبب ، والسبب هو نفس الزنا ، وقد صرح به هو حيث قال : « كجعل الزنا سبباً » فإن ذلك تصریح بشيئين أحدهما : أن الزنا سبب . والثاني : أن جاعله كذلك هو الله تعالى ، وإذا كان السبب هو الزنا فلا يمكن جعله من الأحكام بل الذي يمكن جعله منها ، وهو الذي ذكره صاحب هذا التقسيم إنما هو الجعل نفسه ، وصوابه أن يقول : إما سببي أو مسببي وقد صرح به صاحب الحاصل فقال : السببية من أحكام الشرع .

(١) هو : عبد الرحمن بن أحمد بن هبة الغفار ، أبو الفضل ، عصف الدين الإيجي ، من أهل دايچ ، بفارس ، عالم بالأصول والمبادئ واللغة ، وفي الفضاء ، من كتبه ، شرح مختصر ابن الحاجب ، « شرح منهاج الوصول ، للبيضاوي ، توفي سنة ٧٥٦ هـ .

انظر : (مفتاح السعادة ١ / ١٦٩ ، الدرر الكامنة ٢ / ٣٢٢ ، والأعلام

٤ / ٦٦) .

قوله : « فإن أريد بالسببية » أي بجعل الشرع الزنا سبباً لإيجاب الحد هو كونه إعلالاً ومعرفة أنه حق لا نزاع فيه ، فإنه يجوز أن يقول الشارع : متى رأيت إنساناً يزن فاعلم أني أوجب عليه الحد ، لكن تسمية السببية بالحكم من باب الاصطلاح وهو بحث لفظي ، لأنه مبني على تفسير الحكم ، فن زاد فيه الوضع فقال : بالافتضاء أو التخيير أو الوضع فقد جعله حكماً شرعياً ، ومن حذفه فليس حكماً شرعياً عنده ، وقد تقدم لإيضاحه في حد الحكم ،

قوله : (وإن أريد بالتأثير) أي وإن أريد بالسببية التأثير على معنى أن الله تعالى جعل الزنا مؤثراً في إيجاب الحد فهو باطل من وجهين : أحدهما أن الزنا حادث ، وإيجاب الحد قديم ، والحادث لا يؤثر في القديم ، لأن تأثيره فيه يستدعي تأخر وجوده عنه أو مقارنته له .

الثاني : أن القول بالتأثير مبني على أن الأفعال مشتملة على صفات تكون هي المؤثرة في الحكم وإلا كان تأثير الفعل في القبح دون الحسن ترجيحاً بلا مرجح ، وهذا هو قول المعتزلة في الحسن والقبح ، وهو باطل ، وفي الأول نظر من وجهين :

أحدهما : أن الاحتجاج بقدم الحكم لا يفيد إن كان هذا التقسيم للمعتزلة لأنهم قائلون بحدوث الأحكام .

الثاني : ما ذكره في التحصيل وهو أنهم قد يريدون التأثير ولكن يجعلون تأثير الزنا إنما هو في تعلق الحكم لا في نفس الحكم (١) ، وهذا كما أجبنا عن قولهم : حلت المرأة بعد أن لم تكن ، بأن المراد حدث تعلق الحل ، والتعلق حادث ، فأثر الحادث في أمر حادث .

(١) انظر : التحصيل (١ / ١٧٧ ، ١٧٨) .

التقسيم الرابع للحكم

باعتبار متعلق الحكم الوضعي

قال البيضاوي : (الرابع : الصحة استتباع الغاية ، وإبازائها البطلان ، والفساد وغاية العبادة موافقة الأمر عند المتكلمين ، وسقوط القضاء عند الفقهاء ، فصلاة من ظن أنه متطهر صحيحة على الأول لا على الثاني ، وأبو حنيفة هي ما لم يشرع بأصله ووصفه كبيع الملاحيق باطلا ، وما شرع بأصله دون وصفه كالربا فاسدا) .

أقول : هذا تقسيم آخر للحكم باعتبار اجتماع الشروط المعتبرة في الفعل وعدم اجتماعها فيه سواء كان عبادة أو معاملة فنقول غاية الشيء هو الأثر المقصود منه كحل الانتفاع بالمبيع مثلا ، فإن ترتبت الغاية على الفعل وتبعته في الوجود كان صحيحاً ، فاستتباع الغاية هو : طلب الفعل لتبعية غايته وترتب وجودها على وجوده ، لأن العين للطلب كاستعطي وكأنه جعل الفعل الصحيح طالبا ومقتضيا لترتب أثره عليه مجازاً ، ولقائل أن يقول : البيع قبل القبض صحيح مع أنه لم يترتب عليه حل الانتفاع وأيضاً فالخلع الفاسد ، والكتابة الفاسدة يترتب عليهما أثرهما من البينة والعق مع أنهما غير صحيحين .

قوله : (وإبازائها البطلان والفساد) يعني أن الفساد والبطلان لفظان مترادفان ومعناها كون الشيء لم يستتبع غايته فعلى هذا يكونان بإزاء الصحة أي مقابلان لها ، يقال : جلس فلان بإزاء فلان وبجذائه ، أي مقابله . أشار إلى ذلك الجوهرى في الصحاح (١) وهذا هو رأى الجمهور .

واعلم أن دعوى الترادف مطلقاً ممنوعة ، فإن ذلك خاص ببعض

(١) انظر : الصحاح مادة دأز ، (٦ / ٢٢٦٧) .

أبواب الفقه كالصلاة والبيع ، وأما الحج فقد فرقنا فيه بين الفاسد والباطل وكذلك العارية ، والكتابة ، والخلع وغيرها ، وقد ذكرت تصوير هذه المسائل ، وفائدة الفرق بين الصيغتين مبسوطاً في باب الكتابة من التنقيح فليراجع هناك .

قوله : (وغاية العبادة إلخ) لما ذكر أن للصحة استتباع الغاية أراد أن يفسر الغاية .

وهي في المعاملات عبارة عن : ترتب آثارها عليها ، قاله في المحصول (١) ولم يذكره المصنف هنا اكتفاء بما أشار إليه في أول الكتاب حيث قال : والمعنى بالصحة لإباحة الانتفاع وبالبطلان حرمة ، وأما الغاية في العبادات يعنى صحتها فقال المتكلمون : موافقة الأمر ، وقال الفقهاء : سقوط للقضاء .

ثمرة الخلاف

وفائدة الخلاف تظهر فيمن صلى على ظن الطهارة ، أى وتبين له أنه محدث ، فإن صلاته صحيحة على رأى المتكلمين لموافقة الأمر ، إذ الشخص مأمور بأن يصلى بطهارة سواء كانت معلومة أو مظنونة ، وفاسدة عند الفقهاء لعدم سقوط القضاء ، فإن قيل : إذا لم يتبين أنه محدث فواضح أنه لا قضاء عليه ، وليس كلامكم فيه ، وإن تبين وجب القضاء عند الفقهاء وعند المتكلمين القائلين بالصحة أيضاً كما قاله في المحصول (٢) فما وجه الخلاف ؟ قلنا : الخلاف في إطلاق الاسم ، وعن نبيه عليه السلام (٣) ،

(١) انظر : المحصول (١ / ٢٦) .

(٢) المصدر السابق .

(٣) انظر : شرح تنقيح الفصول ص ٧٦ .

ويخرج على الخلاف صلاة فائده الطهورين إذا أمرناه بهما ، وفي تسميتها صحيحة أو باطلة خلاف لأصحاب الشافعي حكاها الإمام في النهاية ، والمتولى (١) في كتاب الإيمان من التهمة ، وبني عليهما لو حلف لا يصلح لكن تفسير الفقهاء مقتضى به صلاة التيمم في الحضر لعدم الماء ، والتيمم لشدة البرد ، وواضع الجبائر على غير طهر ، وعلى غير ذلك فإنها صحيحة مع وجوب القضاء ، وأيضا فالجمعة توصف بالصحة والإجزاء ولا قضاء لها .

قال : (وأبو حنيفة سمي الخ) يعني أن الحنيفة فرقوا بين الفاسد والباطل ، فقالوا : إن الباطل هو ما لم يشرع بأصله ولا وصفه كببيع الملائيح وهو ما في بطون الامهات فإن يبيع الحل وحده غير مشروع البتة ، وليس امتناعه لأمر عارض ، والفساد ما كان أصله مشروعاً ، ولكن امتنع لو وصف عارض كببيع الدرهم بالدرهمين ، فإن الدرهم قابلة للبيع وإنما امتنع لاشتغال أحد الجانبين على الزيادة ، وفائدة هذا التفصيل عندنا : أن المشتري يملك المبيع في الشراء الفاسد دون الباطل .

﴿ فائدة ﴾ :

قال الجوهري : الملائح ما في بطون الامهات ، الواحدة ملقوحة من قولهم : لقحت - بضم اللام - كالجنون من جن (٢) .

(١) هو : عبد الرحمن بن مأمون النيسابوري ، أبو سعيد ، المعروف بالمتولى ، فقيه مناظر ، عالم بالاصول والفروع ، من مؤلفاته : تنمية الإبانة ، في فقه الشافعية ولم يكمله ، توفي سنة ٤٧٨ هـ .

(وفيات الاعيان ١ / ٢٧٧ ، الاعلام للزركلي ٣ / ٣٢٣) .

(٢) انظر : الصحاح مادة لقح ، (٤٠١ / ١) والنهي عن بيع الملائح رواه مالك في الموطأ - كتاب البيوع ، باب : ما لا يجوز من بيع الحيوان ، عن الزهري عن سعيد مرسل .

قال الداوطني : تابعه معمر ووصله عمر بن قيس عن الزهري ، والصحيح قول مالك .

=

الإجزاء

قال المصنف : (والإجزاء هو الأداء الكافي لمقروط التيمم به ، وقيل : مقروط القضاء . ورد بأن القضاء حيث لم يجب لعدم الموجب فكيف سقط ، وبأنكم تعلمون مقروط القضاء به ، والعلة غير المعلول ، وإنما يوصف به وبعده ما يحتمل الوجهين كالصلاة لا المعرفة بالله تعالى ، ورد الودعة) .

أقول : معنى الإجزاء وعنده قريب من معنى الصحة والبطالان كما قال في المحصول (١) ، فلذلك استغنى المصنف عن إفرادهما بتقسيم ، وذكرهما عقب التقسيم المذكور للصحة والبطالان .

الفرق بين الإجزاء والصحة

هناك فرق بين الإجزاء والصحة ، وهو أن الصحة أعم ، لأنها تكون صفة للعبادات والمعاملات ، وأما الإجزاء فلا يوصف به إلا العبادات ، فقوله : الأداء أي الإتيان من قولهم : أدبت الدين أي آتيته ومنه قوله تعالى : (فليؤد الذي أؤتمن أمانته) (٢) فيدخل فيه الأداء المصطلح عليه ، والقضاء ، والإعادة فرضا كان أو نفلا ، وادعى بعض الشارحين أن القضاء ، والإعادة لا يوصفان بالإجزاء لاعتقاده أن المراد بالأداء هو الأداء المصطلح عليه وهو غلط ، وقد صرح في المحصول بلفظ الإتيان

= كما روى من طرق أخرى عند الطبراني في الكبير ، والبرار في المسند ، وعن ابن عمر عند عبد الرزاق بإسناد قوى .

انظر : (تلخيص الحبير لابن حجر حديث رقم (١١٤٦) ٣ / ١٢ .
والمصنف كتاب البيوع ، باب : بيع الحيوان بالحيوان حديث ١٤١٣٨ .
(١) انظر : المحصول (٢٦ / ١) .
(٢) سورة البقرة من الآية ٢٨٣ .

عوضاً عن لفظ الأداء (١)، فدل على ما قلناه، لكن المصنف تبع في هذه العبارة صاحب الحاصل.

وقوله: (الكافي لسقوط التعبد به) أى لسقوط طلبه وذلك بأن تجتمع فيه الشرائط وتقتضى عنه الموانع، واحتقر به عما ليس كذلك، وقال في التحصيل: إجزاء الفصل هو أن يكفي الإتيان به في سقوط التعبد به (٢)، لجعل الإجزاء هو الاكتفاء بالمأتى لا الإتيان بما يكفي، وهو الصواب، لأن الاكتفاء هو مدلول الإجزاء. قال الجوهرى في الصحاح: وأجزأتى الشيء كفاً (٣).

قوله: (وقيل: سقوط القضاء) يعنى أن الفقهاء قالوا: الإجزاء هو سقوط القضاء، وقد سبق نقله في الصحة عنهم، والصواب على هذا القول التعبير بالإسقاط لا بالسقوط، وهى عبارة الحاصل، وابن الحاجب (٤)، ثم شرع المصنف في إبطاله بوجهين مستغنياً بذلك عن إبطاله في الكلام على حد الصحة، أحدهما: وهو الذى أشار إليه بقوله: (ورد بأن القضاء حينئذ لم يجب) وتقريره من وجهين:

الأول: وعليه اقتصر في المحصول (٥)، والحاصل، والتحصيل (٦)، وغيرهما: أن القضاء إنما يجب بأمر جديد، فإذا أمر الشارع بعبادة ولم يأمر بقضائها فأتى بها، فإنها توصف بالاجزاء مع أن القضاء حينئذ لم يجب لعدم الموجب له، وهو الأمر الجديد، وإذا لم يجب لا يقال سقط، لأن السقوط فرع عن الثبوت،

(١) انظر: المحصول (١/ ٢٦).

(٢) انظر: التحصيل (١/ ١٧٨).

(٣) انظر: الصحاح مادة «كف»، (٦/ ٣٤٧٥).

(٤) انظر: شرح العضد (٢/ ٧).

(٥) انظر: المحصول (١/ ٢٧).

(٦) انظر: التحصيل (١/ ١٧٨).

التقرير الثانى: أن الموجب للقضاء هو خروج الوقت من غير الإتيان بالفعل، فإذا أتى بالفعل في الوقت على وجهه فقد وجد الإجزاء ولم يوجب وجوب القضاء لعدم الموجب له، وهو خروج الوقت، وإذا لم يصدق وجوب القضاء لا يقال سقط، لأن سقوط الشيء فرع عن ثبوته.

قوله: (وبأنكم تعللون سقوط القضاء به) هذا هو الوجه الثانى من الوجهين اللذين أبطل بهما تفسير الإجزاء بسقوط القضاء وتقريره: أنكم أيها الفقهاء تعللون سقوط القضاء بالإجزاء فتقولون: هذا سقط قضاؤه لأنه أجزأ. والعلة غير المعلول، فيكون الإجزاء غير السقوط فكيف تقولون إنه هو.

ولفائل أن يقول: لا يلزم من كونه علة أى لا يصح التعريف به، لأن هذا التعريف رسمى، والرسم يكون باللازم المعاهية، واللازم غير الملزوم. واعلم أن الإمام في المحصول، والمنتخب استدل بهذا الدليل على العكس مما قاله المصنف، فقال: ولأننا نعلم وجوب القضاء بعدم الإجزاء، والعلة غير المعلول، فيكون وجوب القضاء مغايراً لعدم الإجزاء، وتبعه على ذلك في التحصيل (١)، وما قاله المصنف أولى، لأن دعوى الفقهاء اتحاد الإجزاء، وسقوط القضاء وهو إنما يثبت المغايرة بين القضاء وعدم الإجزاء فثبتت المغايرة في غير موضع دعوى الاتحاد... لكن المقصود أيضاً يحصل، لأن دعوى اتحاد الإجزاء، وعدم القضاء يلزمها اتحاد عدم الإجزاء والقضاء وقد أبطل اللازم بإثبات المغايرة بين عدم الإجزاء والقضاء فيبطل الملزوم الذى هو المدعى، وهو اتحاد الإجزاء وعدم القضاء. فإن قلت: لم عدل المصنف عن قول الإمام: لأننا نعلم إلى قوله، لأنكم تعللون. قلنا: لمعنى لطيف وهو أنه لو قال: لأننا نعلم سقوط القضاء

(١) راجع: المحصول (١/ ٢٦) والتحصيل (١/ ١٧٨).

بالإجزاء لكان يرد عليه ما أورده هو عليهم وهو أن سقوط القضاء يستدعي ثبوته مع أنه غير ثابت فأسنده إلى الفقهاء لالتزامهم إطلاق هذه العبارة ، وهذا لا يرد على عبارة الإمام لأنه علل وجوب القضاء بعدم الإجزاء ، ولا شك في أنه متى اتفقت الإجزاء وجب القضاء وهذا هو السبب في ارتكاب الإمام للتسكف في إبطال الدعوى باللازم ، وقد وقع صاحب الحاصل في هذا الاعتراض فقال : لانا نعمل سقوط القضاء بالإجزاء ، وكأنه استشعر أنه على غير محل النزاع فأتى به مطلقاً ، فوقع في اعتراض آخر ، والمصنف سلم من الاعتراضين ، فإنه أبطل الدعوى بالمطابقة لا باللازم كما صنع الإمام ، وأسنده إلى الفقهاء ، فخلص من السؤال الوارد على صاحب الحاصل ، وهذا من محاسن الكتاب التي غفل عن مثلها الشارحون وهو كثير جداً وستراه إن شاء الله تعالى .

ما يوصف بالإجزاء وما لا يوصف

قوله : (وإنما يوصف به وبعدمه) يعني أن الذي يوصف بالإجزاء وعدم الإجزاء هو الفعل الذي يحتمل أن يقع على وجهين : أحدهما : معتد به شرعاً لكونه مستجماً للشرائط المعتبرة فيوصف بالإجزاء ، والآخر : غير معتد به لانتفاء شرط من شروطه فيوصف بعدم الإجزاء كالصلاة ، والصوم ، والحج . فاما الذي لا يقع إلا على جهة واحدة فلا يوصف بالإجزاء وعدمه كعرفة الله تعالى ، فإنه إن عرفه بطريق ما فلا كلام ، وإن لم يعرفه فلا يقال : عرفه معرفة غير مجزئة لأن الفرض أنه ما عرف ، وكذلك أيضاً رد الوديعة لأنه إما أن يردّها إلى المودع أو لا ، فإن ردها فلا كلام وإلا فلا رد ألبتة هكذا قال الإمام في المحصول ، وتبعه عليه صاحب التحصيل (١) ، ثم المصنف ، وفي المعرفة صحيحة ، وأما رد الوديعة فلا ، لأن المودع إذا حجر عليه لسفه أو جنون فلا يجرى الرد عليه بخلاف ما إذا لم يحجر

(١) انظر : المراجع السابقة .

عليه فتاخص أن رد الوديعة يحتمل وقوعه على وجهين ، فالصواب حذفه كما حذفه صاحب الحاصل .

التقسيم الخامس

الحكم باعتبار الوقت إلى أداء وإعادة وقضاء

قال البيضاوي : (الخامس : العبادة إن وقعت في وقتها المعين ولم تسبق بأداء مختل فأداء ، وإلا إعادة ، وإن وقعت بعده ووجد فيه سبب وجوبها فقضاء وجب أدائه كالظهور المتروكة قصداً ، أو لم يجب وأمكن كصوم المسافر ، والمريض ، أو امتنع عقلاً كصلاة النائم ، أو شرعاً كصوم الحائض) .

أقول : هذا تقسيم آخر للحكم باعتبار الوقت المضروب للعبادة .

وحاصله أن العبادة إما أن يكون لها وقت معين أي مضبوط بنفسه محدود الطرفين أم لا ، فإن لم يكن لها وقت معين فلا توصف بالأداء ولا بالقضاء سواء كان لها سبب كالنحية ، وسجود النلاوة ، وإنكار المنكر ، وامتنال الأمر إذا قلنا أنه على الفور ، أو لم يكن كالصلاة المطلقة ، والاذكار ، وقد توصف بالإعادة كن أن بذات السبب على نوع من الخلل فتداركها ولم يتعرض المصنف ولا الإمام لهذا القسم ، وإن كان لها وقت معين ، فلا يخلو إما أن تقع في وقتها أو قبله أو بعده ، فإن وقعت قبل وقتها حيث جوزه الشارع فيسمى تعجيلاً كما يخرج زكاة الفطر .

وإن وقعت في وقتها ، فإن لم تسبق بأداء مختل أي بإتيان مثله على نوع من الخلل فهو الأداء ، فأراد المصنف الأداء المذكور أولاً معناه اللغوي ، وبالأداء الثاني معناه الاصطلاحي ، ويرد على المصنف قضاء الصوم ، فإن الشارع جعل له وقتاً معيناً لا يجوز تأخير عنه وهو من حين النفوت إلى رمضان السنة الثانية ، فإذا فعله فيه كان قضاء مع أن حد الأداء منطبق

عليه فيلبي أن يزيد أولاً فيقول في وقتها الميعن أولاً ، وحيث فلا يرد الاعتراض ، لأن هذا الوقت الميعن وقت ثان لا أول ، وأيضاً فإنه إذا أوقع ركعة في الوقت كانت أداء مع أن صلاته لم تقع فيها بل الواقع هو البعض ،

وقوله : . . . أي وإن سبقت بالأداء المختل فهو الإعادة كالصلاة المأمور بها ، والحج المأمور به بعد الإتيان بهما على نوع من الخلل كترك النية مثلاً .

فإن قيل : إذا أفسد الحج بالجماع فتداركه فإنه يكون قضاء كما قاله الفقهاء مع أنه واقع في وقته وهو العمر . فالجواب أنه إنما يكون العمر كله وقتاً إذا لم يهرم به إحراماً صحيحاً ، فأما إذا أهرم به ، فإنه يتعقب عليه ولا يجوز الخروج منه ولا تأخير به إلى عام آخر ، ويلزم من ذلك فوات وقت الإحرام به ، فإذا اقتضى الحال فله بعد ذلك فيكون قضاء للفوات بخلاف من أتى به غير منعقد . وقد سلموا هذا المسلك أيضاً بهينه في الصلاة فقالوا : إنه إذا أهرم بالصلاة وأفسدها ثم أتى بها في الوقت فإنه يكون قضاء يترتب عليه جميع أحكام القضاء لفوات وقت الإحرام بها لأجل ما قرره من امتناع الخروج . نص على ذلك القاضي الحسين (١) في تعليقه ، والمتولى في التتمة والرويان (٢) في البحر كلهم في باب صفة الصلاة في الكلام على النية .

(١) هو : الحسين بن محمد بن أحمد ، أبو علي القاضي . أحد أعلام المذهب الشافعي ، قال عنه الرافعي : وكان يقال له : جبر الأمة ، توفي في المحرم سنة ٤٦٢ هـ .

انظر : طبقات الشافعية للسبكي (٤ / ٣٥٦) وفيات الأعيان (١ / ٤٠٠) .
(٢) هو : عبد الواحد بن إسماعيل بن أحمد بن محمد ، أبو المحاسن الرويانى ، أحد أئمة المذهب الشافعي كان يلقب بفخر الإسلام . من مؤلفاته : البحر ، وهو ملخص : الحاوى ، للمأوردى . قتله الملاحدة حسداً سنة ٥٠٢ هـ .

انظر : طبقات الشافعية (٧ / ١٩٧) شذرات الذهب (٤ / ٤) .

قوله : (وإن وقعت بعده) أى وإن وقعت العبادة بعد وقتها الميعن سواء كان الوقت مضيقاً أو موسعاً ووجد فيه أى في الوقت (سبب وجوبها) فإنها تكون قضاء ويدخل فيه ما إذا مات فخرج عنه وليه ، فإنه يكون قضاء كما صرحوا به لوقوعه بعد وقته الموسع إذ الموسع قد يكون بالعمر ، وقد يكون بخيره كما سيأتى .

قوله : (ووجد فيه سبب وجوبها) مردود من وجهين .

أحدهما : أن النوافل تقضى على مذهبه مع أنه أخرجها باشتراط سبب الوجوب ، ويدل عليه أيضاً أنها توصف بالأداء والإعادة كما اقتضاه كلامه ، فإنه قسم العبادة وهى أهم من الفرض والنفل ، ولم يقسم العبادة بقيود وجوبها ، ويرد عليه صلاة الصبح بعد وقتها ، فإنه مأمور بالقضاء .

الثانى : أن دخول الوقت هو السبب في الوجوب وقد ذكره عند قوله : والقضاء يتوقف على السبب لا الوجوب ، فكيف يجعله مغايراً له حتى يشترطه أيضاً مع مضي الوقت ، فإن كان مراده أن لا يوصف بالقضاء إلا ما كان أداؤه واجباً فهو فاسد ، لأنه سيصرح بعد هذا بتقليل بعكسه ، وقد وقع صاحب التحصيل فيما وقع فيه المصنف فقال : وإن أدبت خارج وقتها المضيق أو الموسع سميت قضاء إن قصد سبب وجوب الأداء ، والمحصل ، والحاصل سالمان من هذا الاعتراض ، وذلك لأن الإمام ذكر في أول التقسيم أن الواجب إذا أدى بعد خروج وقته المضيق أو الموسع سمي قضاء ، ولم يذكر غير ذلك ثم قال بعد ذلك : وهما بحثان فقد ذكر الأول ، ثم قال : الثانى : أن الفعل لا يسمى قضاء إلا إذا وجد سبب وجوب الأداء مع أنه لم يوجد الأداء ، ثم تارة يجب الأداء ، وتارة يمتنع عقلاً ، وتارة شرعاً إلى آخر ما قال ، فقد ذكر أولاً إن القضاء هو ما فعل بعد خروج وقته ، وعبر عنه ثانياً بتقديم سبب الوجوب ولكن عبر بذلك رداً على من قال : إن القضاء يتوقف على الوجوب فضم المصنف الثانى

إلى الأول حالة الاختصار ، وعطفه عليه ، وكذلك صاحب التحصيل ظنا منهما أنه قيد في المسألة ، وهو غلط بلا شك ، نعم كلام الإمام يوم أن النوافل لا تقضى ولكن لا يرد عليه ، فإنه ذكر في أول التقسيم أن العبادة توصف بالأداء ، والقضاء ، والإعادة ، ولم يخصها بالواجب ثم قال : فالواجب إذا أدى في وقته سمي أداء إلى آخر ما قال ، فعلمنا أن ذكر الواجب من باب التمثيل فقط (١) .

أقسام القضاء

قوله : (وجب أدائه إلخ) يعنى أن القضاء على أقسام تارة يكون أدؤه واجباً كالظاهر المقروك قصداً بلا عذر .
وتارة لا يجب أدؤه ولكنه كان ممكننا كصوم المسافر، والمريض .
وتارة لا يجب ولا يمكن أيضاً إما من جهة العقل كصلاة النائم، والمغمى عليه في رمضان من أول الوقت إلى آخره ، لأن القصد إلى العبادة مستحيل عقلاً مع الغفلة عنها، لأنه جمع بين التقيضين ، وإما من جهة الشرع كصوم الحائض ، فإن المانع من صحة صومها هو للشرع لا العقل .

فروع

قال المصنف : (ولو ظن المكلف أنه لا يعيش إلى آخر الوقت تضيق عليه ، فإن عاش وفعل في آخره ، فقضاء عند القاضي أبي بكر ، أداء عند الحجة ، إذ لا عبرة بالظن بين خطؤه) .

يعنى إذا ظن المكلف أنه لا يعيش إلى آخر الوقت الموسع تضيق عليه الوقت اتفاقاً ، وحرم عليه التأخير اعتباراً بظنه ، وصورة ذلك أن

(١) انظر : المحصول (٢٧/١) والتحصيل (١٧٩/١) .

يطالب أولياء الدم مثلاً باستيفاء القود من الجاني ، فيحضره الإمام أو نائبه ، ويحضر الجلاد ويأمر بقتله .

ومثله أيضاً ما إذا اعتادت المرأة أن ترى الحيض بعد مضي أربع ركعات بشرائطها من وقت الظهر ، فإن الوقت يتضيق عليها ، نص عليه لإمام الحرمين في النهاية في الكلام على مبادرة المستحاضة ، إذا تقرر ذلك فإن عصي ولم يفعل فاتفق أن أولياء الدم عفوا عنه أو لم يأت الحيض ففعله في وقته الأصلي لكن بعد الوقت المضيق بحسب ظنه فهو قضاء عند القاضي أبي بكر ، لأنه أوقعه بعد الوقت المضيق عليه شرعاً ، وأداء عند حجة الإسلام الغزالي ، لأنه وقع في وقته المعين بحسب الشرع ، وأما ظنه فقد تبين خطؤه فلا اعتبار به .

التقسيم السادس للحكم

الرخصة والعزيمة

قال البيضاوى : (السادس : الحكم إن ثبت على خلاف الدليل لعذر فرخصة كحل الميتة للمضطّر والقصر والفطر للمسافر واجباً ، ومنه دوا ، ومباحاً ، وإلا فعزيمة) .

أقول : هذا تقسيم آخر للحكم باعتبار كونه على وفق الدليل أو خلافه ، وحاصله : أن الحكم ينقسم إلى رخصة وعزيمة .

فالرخصة في اللغة : التيسير والتسهيل . قال الجوهري : الرخصة في الأمر خلاف التشديد فيه ، ومن ذلك رخص السعر إذا سهل وتيسر ، وهي بتسكين الخاء وحكى أيضاً ضمها ، وأما الرخصة بفتح الخاء ، فهو الشخص الآخذ بها كما قال الأمدى (١) .

(١) انظر : الصحاح مادة رخص ، (١٠٤/٣) والإحكام للأمدى ١٠١/١ .

(٢) - الأسنوى - ج ١

وفي الاصطلاح ما ذكره المصنف ، وهو : الحكم الثابت على خلاف الدليل لعذر ، فالحكم : جنس ، وقوله : الثابت إشارة إلى أن الترخيص لا بد له من دليل ، وإلا لزم ترك العمل بالدليل السالم عن المعارض ، فنبه عليه بقوله : الثابت ، لأنه لو لم يكن للدليل لم يمكن ثباتاً بل الثابت غيره . قوله : (على خلاف الدليل) احتراز به عما أباحه الله تعالى من الأكل والشرب وغيرهما ، فلا يسمى رخصة ، لأنه لم يثبت على المنع منه دليل كما سيأتي في الأفعال الاختيارية ، وأطلق المصنف الدليل ليشمل ما إذا كان الترخيص بجواز الترك إما على خلاف الدليل المقتضي للوجوب كجواز الفطر في السفر ، وإما على خلاف الدليل المقتضي للتدب كترك الجماعة بعذر المطر والمرض ونحوهما ، فإنه رخصة بلا نزاع وكالإبراد عند من يقول أنه رخصة ، وبهذا يعلم أن قول الأمدى ، وابن الحاجب هو المشروع لعذر مع قيام المحرم غير جامع (١) .

وقوله : (لعذر) يعني المشقة ، والحاجة ، واحتراز به عن شيئين :

أحدهما : الحكم الثابت بدليل راجح على دليل آخر معارض له .

الثاني : التكاليف كلها ، فإنها أحكام ثابتة على خلاف الدليل لأن الأصل عدم التكاليف .

فإن قيل : الثابت بالناسخ لأجل المشقة كعدم وجوب ثبات الواحد للعشرة في القتال ونحوه ليس برخصة مع أن الحسد منطبق عليه . قلنا : لأنسلم ، فإن تسمية المنسوخ دليلاً إنما هو على سبيل المجاز .

أقسام الرخصة

قوله : (كحل المضطر إلخ) يعني أن الرخصة تنقسم إلى ثلاثة أقسام : واجبة ، ومندوبة ، ومباحة .

(١) راجع : شرح العضد (٧ / ٢) .

فالأجبة أكل الميتة للمضطر على الصحيح المشهور في مذهبتنا . وأما المندوبة فالتقصير للمصافر بشرطه المعروف ، وهو بلوغه ثلاثة أيام فصاعداً .

وأما المباح فمثل له المصنف بالفطر للمسافر ، فقوله : (واجباً ، ومندوباً ، ومباحاً) من باب اللف والنشر ، فالأول للأول والثاني للثاني ، والثالث للثالث ، وهكذا ذكره ابن الحاجب أيضاً ، وتمثيل المباح بالفطر لا يستقيم ، لأنه إن تضرع بالصوم فالفطر أفضل ، وإن لم يتضرع فالصوم أفضل ، فليست للصوم حالة يستوى فيها الفطر وعدمه ، وذلك هو حقيقة المباح ، فإن قيل : مراده المباح في تفسير الأقدمين ، وهو جواز الفعل للشامل للواجب ، والمندوب ، والمكروه والمباح المصطلح عليه ، ومن ذلك قوله ﷺ : « أبغض المباح إلى الله الطلاق » (١) . قلنا : لو أراد ذلك لما جعله قسمياً للواجب والمندوب ، وعطفه عليهما ، ففعله ذلك دليل على إرادة المستوى الطرفين ، وقد يقال : مراده بالمباح ما ليس فعله راجحاً وهو غير الواجب ، والمندوب ، ولكنه أيضاً خلاف المصطلح ، والصواب تمثيله بالسلم ، والعرايا ، والإجارة ، والمساواة ، وشبه ذلك من العقود فإنها رخصة بلا نزاع ، لأن السلم ، والإجارة عقدان على معدوم مجهول ، والعرايا يبيع الرطب بالتمر ، فجوزت للحاجة إليها ، وقد ثبت التصريح بذلك في الحديث الصحيح فقال : « وأرخص في العرايا » (٢) مع كونها رخصة ، فهي مباحة لا مطلب في فعلها ولا في تركها فيصدق عليها الحد ، فيقال : حكم

(١) أخرجه أبو داود من حديث ابن عمر ، كتاب الطلاق ، باب في كراهية الطلاق (٢١٧٨) وابن ماجه : كتاب الطلاق ، باب : حدثنا سويد بن سعيد (٢٠١٦) .

(٢) حديث صحيح أخرجه البخاري كتاب البيوع ، باب تفسير العرايا (٢١٩٢) من حديث زيد بن ثابت ، ومسلم ، كتاب البيوع ، باب : تحريم بيع الرطب بالتمر إلا العرايا . وأحمد في مسنده (١٨٨ / ٥) .

ثابت على خلاف الدلائل لعذر ، ولا يصح تمثيل المباح بمسح الخف لأن غسل الرجل أفضل منه كما جزم به المتقدمون من أصحابنا والمتأخرون ، منهم ابن الرفعة (١) في الكفاية ، والنووي (٢) في شرح المهذب ، ولا نعلم فيه خلافا .

العزيمة

قوله : (وإلا فعزيمة) أى وإن ثبت الحكم لكن لأعلى خلاف الدليل لعذر فهو العزيمة ، فيعلم بذلك أن العزيمة في الاصطلاح هو الحكم الثابت ، لأعلى خلاف الدليل كإباحة الأكل والشرب ، أو على خلاف الدليل لكن لا لعذر كالتكاليف الشرعية .

وأما في اللغة فهي : القصد المؤكد ، ومنه عزميت على فعل الشيء . قال الجوهري : عزميت على كذا عزمًا وعزمًا بالضم - وعزيمة إذا أردت فعله وقطعت عليه ، قال الله تعالى : (فاسئلى ولم نجد له عزما) (٣) أى جزمًا ، وههنا بحثان :

أحدهما : أن المصنف قد تبع صاحب الحاصل في جعل الرخصة والعزيمة قسمين للحكم ، وذكر القرافى في كتبه أيضاً مثله (٤) وجعلهما غير هؤلاء من أعمام الفعل ، ومنهم الأمدى (٥) وابن الحاجب (٦) وأما الإمام

(١) هو : أحمد بن محمد بن على بن مرتفع الانصارى الشافعى ، المعروف بابن الرفعة إمام زمانه من مؤلفاته والكفاية ، في شرح والتنبيه ، توفي سنة ٥٧١ هـ .
(طبقات الشافعية الكبرى للسبكي ٩ / ٢٤) .

(٢) هو : يحيى بن شرف بن مرمى النووى الشافعى ، شيخ الإسلام ، شيخ المتأخرين ، جامع شتات العلوم ، توفي سنة ٦٧٦ هـ ، (شذرات الذهب ٥ / ٣٥٤) .
(٣) سورة طه الآية ١١٥ . (٤) انظر : شرح تنقيح الفصول ص ٨٥ .

(٥) انظر : الإحكام (١ / ١٠١) .

(٦) راجع : شرح العصد (٢ / ٧) .

فقال في المحصول : الفعل الذى يجوز المسكف الإتيان به إما أن يكون عزيمة أو رخصة (١) ، هذا لفظه بجروته ، وذكر في المنتخب أيضاً مثله ، فإنه قسم المباح إلى الرخصة والعزيمة ، وأراد المباح بتفسير الأقدمين وهو ما يجوز فعله واجباً كان أو غيره ، وكلام التحصيل أيضاً قريب منه (٢) ، ونقل القرافى عن المحصول أنه فسر الرخصة بجواز الإقدام على الفعل مع قيام المانع ، والعزيمة بجواز الإقدام مع عدم المانع وهذا غلط على المحصول ، فإنه إنما فسر بالفعل .

للبحث الثانى : أن حشد العزيمة في كلام المصنف يدخل فيه الأحكام الخمس ، والإمام غفر الدين في المحصول وغيره جعلها تطلق على الجميع ما عدا المحرم ، فإنه جعل مورد التقسيم الفعل الجائز كما تقدم ، والقرافى خصها بالواجب ، والمندوب لا غير فقال في حدها : طلب الفعل الذى لم يشتر فيه مانع شرعى ، قال : ولا يمكن أن يكون المباح من العزائم ، فإن العزم هو الطلب المؤكد فيه ، ومنهم من خصها بالواجب فقط ، وبه جزم الغزالى فى المستصفي (٣) ، والأمدى فى الإحكام ، ومنتهى السؤل ، وابن الحاجب فى المختصر الكبير ، ولم يصرح بشئ فى المختصر الصغير فقالوا : للعزيمة ما لزم العباد بإيجاب الله تعالى ، وكأنهم احتزوا بإيجاب الله تعالى على النذر ، ولم يذكر ابن الحاجب هذا القيد .

(١) راجع : المحصول (١ / ٢٨ ، ٢٩) .

(٢) انظر : التحصيل (١ / ١٧٩) .

(٣) انظر : المستصفي (١ / ٦٣) .

الفصل الثالث في أحكام الحكم

وفيه مسائل

المسألة الأولى

الواجب المعين والتخيير

قال البيضاوي : (الفصل الثالث في أحكامه وفيه مسائل ، الأولى :
الوجوب قد يتعلق بمعين ، وقد يتعلق بمبهم من أمور معينة كخصال
الكفارة ، ونصب أحد المستعدين للإمامة ، وقالت المعتزلة : الكل واجب
على معنى أنه لا يجوز الإخلال بالجميع ولا يجب الإتيان به فلا خلاف
في المعنى . وقيل : الواجب معين عند الله تعالى دون الناس . ورد بأن
التعيين يحيل ترك ذلك الواحد ، والتخيير يجوز ، وثبت اتفاقاً في الكفارة
فانتفى الأول . قيل : يحتتمل أن المكلف يختار المعين أو يعين ما يختاره أو
يصط به بفعل غيره ، وأجيب عن الأول : بأنه يوجب تفاوت المكلفين فيه ،
وهو خلاف النص ، والإجماع ، وعن الثاني : بأن الوجوب محقق قبل
اختياره ، وعن الثالث : بأن الآتي بأيها آت بالواجب إجماعاً) .

أقول : عقد المصنف هذا الفصل لأحكام الحكم الشرعي وجعله
مشتقاً على سبع مسائل ، والإمام نضر الدين ذكر ذلك في الأوامر
والنواهي ، وجعل الأربعة الأخيرة من هذه المسائل السبع في الأحكام كما
ذكره المصنف ، وأما الثلاثة الأولى فجعلها في أقسامه لا في أحكامه ،
فقال : النظر الأول في الوجوب .

والبحث إما في أقسامه ، أو أحكامه ، أما أقسامه فاعلم أنه بحسب
المأمور به ينقسم إلى : معين ، وتخيير ، وبحسب وقته إلى : مضيق ، وموسع ،
وبحسب المأمور به إلى واجب على التعيين ، وواجب على الكفاية (١) .
هذا كلامه وذكر مثله صاحب الحاصل ، وصاحب التحصيل (٢) ، والمصنف
جعل الكل في أحكام الحكم وليس بجيد ، ثم إنه أطلق الحكم ، وإنما هي
أقسام للوجوب خاصة .

المسألة الأولى

في انقسام المأمور به إلى معين وتخيير

اعلم أن الوجوب قد يتعلق بشيء معين كالصلاة ، والحج ، وغير ذلك ،
ويسمى واجباً معيناً ، وقد يتعلق بواحد مبهم من أمور معينة أى بأحدها ،
ويسمى واجباً تخييراً ، ثم هذا على قسمين : قسم يجوز الجمع بين تلك
الأمور وتكون أيضاً أفرادها محصورة كخصال الكفارة ، فإن الوجوب
تعلق بواحد من الإطعام ، والكسوة ، والعنق ، ومع ذلك يجوز إخراج
الجميع .

وقسم لا يجوز الجمع ولا تكون أفرادها محصورة كما إذا مات الإمام
الاعظم ووجدنا جماعة قد استعدوا للإمامة ، أى اجتمعت فيهم الشرائط ،
فإنه يجب على الناس أن ينصبوا منهم واحداً ، ولا يجوز نصب
زيادة عليه .

وذكر المصنف هذين المثالين لأجل هذا المعنى ، ولا يتصور التكليف
بواحد مبهم من أمور مبهمة ، لأنه تكليف بما لا يعلمه الشخص ، وكون
الواجب واحداً مبهماً من أمور أى أحدها لا بعينه نقله في المحصول (٣) ،

(١) انظر : المحصول (١ / ٢٧٣) .

(٢) انظر : التحصيل (١ / ٣٠٢) .

(٣) انظر : المحصول (١ / ٢٧٤) .

والمنتخب عن الفقهاء فقط ، ولا ينقل عن الأصوليين تصريحاً بموافقتهم ولا مخالفتهم ، بل ظاهر كلامه المخالفة ، لأنه أبطل ما استدلوا به ، وكذلك فعل صاحب الحاصل والتحصيل (١) . نعم نقله الأمدى عن الفقهاء ، والأشاعرة وارتضاه (٢) ، واختاره أيضاً ابن الحاجب (٣) . ولك أن تقول أحد الأشياء قدر مشترك بين الخصال كلها لصدقه على كل واحد منها ، حينئذ فلا تعدد فيه ، وإنما التعدد في محاله ، فإن المتواطىء موضوع للمعنى واحد صادق على أفراد كالإنسان وليس موضوعاً لمعان متعددة ، وإذا كان أحد الخصال هو متعلق الوجوب كما تقدم استحالة فيه التخيير ، وإنما التخيير في الخصوصيات ، وهى خصوص الإطعام مثلاً أو الكسوة أو الإعناق ، فالذى هو متعلق الوجوب لا تخيير فيه ، والذى هو متعلق التخيير لا وجوب فيه .

واعلم أن المصنف حكى في هذه المسئلة ثلاثة مذاهب :

أحدها : ما تقدم وهو أن التكليف يتعلق بواحد منهم .

والثانى : ما نقله عن المعتزلة أن الأمر بالأشياء على التخيير يقتضى وجوب الكل على التخيير ، قالوا : والمراد من قولنا : إن الكل واجب على التخيير هو أنه لا يجوز للمكلف ترك جميع الأفراد ولا يلزم الجمع بينهما ، وهذا بعينه هو قول الفقهاء ، ولا خلاف فى المعنى ، وحينئذ فلا حاجة إلى دليل برده عليهم ، فإن قيل : بل الخلاف فى المعنى وهو الثواب على الجميع والعقاب عليه ، قلنا : لا ، فإن الأمدى نقل عنهم فى الإحكام أنه لا ثواب ولا عقاب إلا على البعض (٤) .

(١) انظر : التحصيل (١ / ٣٠٢ ، ٣٠٣) .

(٢) انظر : الإحكام (١ / ٧٦ - ٧٩) .

(٣) انظر شرح المعضد (١ / ٢٣٦) .

(٤) راجع : الإحكام (١ / ٧٦ ، ٧٩) .

واعلم أن وصف الكل بالوجوب يلزمنا أيضاً القول به ، لأن كل حكم ثبت للأعم ثبت للأخص بالضرورة لاشتراكه عليه ، وقد تقدم أن الوجوب ثابت لمسمى إحدى الخصال فيكون ثابتاً لكل واحد منها لاشتراكه عليه ، نعم يصدق على كل واحد أنه ليس بواجب باعتبار خصوصه .

المذهب الثالث : أن الواجب معين عند الله تعالى غير معين عندنا ، وهذا القول يسمى قول النراجم ، لأن الأشاعرة يروونه عن المعتزلة والمعتزلة يروونه عن الأشاعرة كما قال فى المحصول (١) . ولما لم يعرف قائله عبر المصنف عنه بقوله : « وقيل » وهذا المذهب باطل لأن التكليف بمعين عند الله تعالى غير معين للعبد ولا طريق له إلى معرفته بعينه من التكليف بالحال ، وأبطله المصنف بأن مقتضى التعمين أنه لا يجوز العدول عن ذلك الواحد المعين ، ومقتضى التخيير جواز العدول عنه إلى غيره ، والجمع بينهما متناقض . فإذا ثبت أحدهما بطل الآخر ، والتخيير ثابت بالانفاق منا ومنكم فيبطل الأول الذى هو التعمين .

قوله : (قيل : يحتمل إلخ) أى اعترض الخصم على الرد المذكور من ثلاثة أوجه :

أحدها : أننا لانسلم أن مقتضى التخيير تجوز ترك ذلك الواحد المعين لجواز أن الله تعالى يلهم كل مكلف عند التخيير إلى اختيار ما عينه له .

الثانى : أنه يحتمل أن الله تعالى يعين ما يختاره العبد للوجوب .

الثالث : أننا لانسلم أيضاً التعمين يحيل ترك ذلك الواحد المعين ، فإن الواجب المعين قد يسقط بفعل غيره كما سقطت الجلسة الفاصلة بين المسجدتين بجلسة الاستراحة ، وغسل الرجل بمسح الخف ، والشاة الواجبة فى خمس من الإبل بإخراج البعير وشبه ذلك ، وأجاب المصنف عن الأول : بأنه

(١) راجع : المحصول (١ / ٢٧٤) .

لو كان الواجب واحداً معيناً ويختاره المكلف لكان كل من اختار شيئاً يكون هو الواجب عليه دون غيره من الخصال ، فيكون الواجب على هذا غير الواجب على الآخر عند اختلافهم في الاختيار ، ولكن التفاوت بين المكلفين في ذلك باطل بالنص ، والإجماع ، أما النص فلأن الآية السكرية دالة على أن كل خصلة من الخصال مجزئة لكل مكلف ، وأما الإجماع فلأن العلماء متفقون على أن المكلفين في ذلك سواء وأن الذي أخرج خصلة لو عدل إلى أخرى لأجزأته ووقعت واجبة .

وأجاب عن الثاني وهو كونه تعين باختباره : بأن الوجوب ثابت قبل اختيار المكلف إجماعاً ، مع أن الواجب في تلك الحالة لا يستقيم أن يكون واحداً معيناً ، لأن الفرض أن التعيين متوقف على اختياره ، وقد فرضنا أن لا اختيار .

وأجاب عن الثالث : بأنه لو كان الواجب واحداً معيناً : والمآل به بدل عنه يسقطه لكان الآتي به ليس آتياً بالواجب بل يبدله ، لكن الإجماع منعقد على أن الشخص الآتي بأى واحدة شاء من هذه الخصال آت بالواجب إجماعاً .

دليل القائل

بأن الواجب واحد معين

قال البيضاوى : (قيل : إن أتى بالكل معاً فلا امتثال إما بالكل ، فالكل واجب واحد ، فاجتمع مؤثرات على أثر واحد ، أو بواحد غير معين ولم يوجد . أو بواحد معين وهو المطلوب ، وأيضاً الوجوب معين فيستدعى معيناً وليس الكل ولا كل واحد وكذا الثواب على الفعل والعقاب على الترك ، فإذا الواجب واحد معين) .

أقول : استدلل الذهاب إلى أن الواجب واحد معين بأوصاف تدل على أن الواجب واحد معين .

أحدها : أن فعل الواجب له صفات وهي إسقاط الفرض ، وكونه واجباً ، واستحقاق ثواب الواجب ، وتركه أيضاً له خاصة وهي استحقيق العقاب ، وهذه الأربعة تدل على أنه واحد معين ، ثم ذكر المصنف هذه الأوصاف على هذا الترتيب ، فبدأ بإسقاط الفرض وعبر عنه بالامتثال فقال : إذا أتى المكلف بالخصال جميعها في وقت واحد فلا شك في كونه مثلاً ، وهذا الامتثال لا يجاز أن يكون معللاً بالكل من حيث هو كل ، على معنى أنه يكون المجموع هو العلة في إسقاط الواجب ، وكل واحد جزء من أجزاء العلة ، وهو المسمى بالكل المجموع ، لأنه يلزم أن يكون الكل واجباً ، ولا يجاز أن يكون معللاً بكل واحد ، وهو المسمى بالكل التفصيلي ، لأنه يلزم اجتماع مؤثرات وهي الإعتاق ، والصيام ، والإطعام على أثر واحد وهو الامتثال ، وذلك محال ، لأن إسناده إلى هذا يستغنى به عن إسناده إلى ذاك وإسناده إلى ذاك يستغنى به عن إسناده إلى هذا ، فيستغنى بكل منهما عن الآخر ، ويفتقر لكل منهما بدلاً عن الآخر ، فيكون محتاجاً إليهما معاً ، وغنياً عنهما معاً ، ولا يجاز أن يكون الامتثال معللاً بواحد غير معين ، لأنه لا وجود له إذ كل موجود فهو في نفسه متعين لا إبهام اليتة في الوجود الخارجي ، إنما الإبهام في الذهن فقط ، فإذا اتفق ذلك كله تعين أن الامتثال حصل بواحد معين عند الله تعالى ، مبهم عندنا وهو المطلوب .

قوله : (وأيضاً الوجوب معين إلخ) هذا هو الدليل الثاني على أن الواجب واحد معين ، وهو الوصف الثاني من جملة الأوصاف المتقدم ذكرها ، وتقريره من وجهين :

أحدهما : أن الحكم الفرعي متعلق بفعل المكلف ، والوجوب حكم معين من بين الأحكام الخمسة ، وهو معنى من المعاني فيستدعى محلاً معيناً يتعلق به ، ويوصف المحل بأنه واجب ، لأن غير المعين لا يناسب المعين

ولا وجود له أيضاً في نفسه ، فيمتنع وصفه بالوجوب لاستحالة اتصاف
المعدوم بالصفة الثبوتية ، فبطل أن يكون غير معين ولا جائز أن يكون
المعين هو الكل ولا كل واحد لعدم وجوبه فتعين أن يكون واحداً معيناً
وهو المطلوب .

التقرير الثاني : أن الفعل المأمور به يسقط الحكم المتعلق بالشخص ،
والوجوب حكم معين من بين الأحكام الخمسة فيستدعى فعلاً معيناً يسقط
به ، ويأتي ما قلناه بعينه إلخ .

قوله : (وكذا الثواب على الفعل والعقاب على الترك) هذا هو الوصف
الثالث ، والرابع من الأوصاف المتقدمة الواجب الدالة على أن الواجب
واحد معين ، وتقريره أنه إذا أتى بالكل فلا شك في أنه يثاب ثواب الواجب ،
وذلك لا جائز أن يكون على الكل ولا على كل واحد ، ولا على واحد
لا بعينه وكذلك إذا ترك الكل لا جائز أن يعاقب على الكل ولا على كل
واحد ، ولا على واحد بعينه لما قلناه فلم يبق إلا المعين ، فثبت بهذه الأدلة
الأربعة أن الواجب واحد معين عند الله مبهم عندنا .

واعلم أن لا كلام في أنه يثاب على الكل إذا أتى بذلك معاً ، إنما الكلام
في ثواب الواجب كما نص عليه في المحصول (١) ، والحاصل ، وغيرهما إطلاق
المصنف ليس بجيد ، وثواب الواجب يزيد على ثواب الفعل بسبعين درجة
قاله إمام الحرمين ، وغيره وأوردوا فيه حديثاً .

الرد على المذهب المتقدم

قال المصنف : (وأجيب عن الأول بأن : الامتثال بكل واحد ،
وتلك معارف ، وعن الثاني بأنه : يستدعى أحدها لا بعينه ، كالمعلول

المعين يستدعى علة من غير تعيين ، وعن الأخيرين بأنه : يستحق ثواب
وعقاب أمور معينة لا يجوز ترك كلها ولا يجب فعلها) .

أقول : شرع في الجواب عن الأدلة الثلاثة التي ذكرها القائلون بأن
الواجب واحد معين ، فأجاب عن الدليل الأول وهو قولهم : إنه إذا أتى
بالكل معاً فلا جائز أن يكون الامتثال بالكل ، ولا بكل واحد ،
ولا بواحد غير معين ، فقال : نختار القسم الثاني وهو حصول الامتثال
بكل واحد ، ولا يلزم اجتماع مؤثرات على أثر واحد ، لأن هذه الأمور
وغيرها من الأسباب الشرعية علامات لا مؤثرات ، واجتماع معارف على
معرف واحد جائز كالعلم بالمعرف للصانع سبحانه وتعالى .

قوله : (وعن الثاني) أجاب عن الدليل الثاني وهو قولهم : إن
الوجوب معين فيستدعى معيناً ، بأننا لا نعلم ذلك بل يستدعى أحد الخصال
لا بعينه ، وإن كان لا يقع إلا في معين ، وأحدها لا بعينه موجود وله
تعيين من وجه ، وهو أنه أحد هذه الثلاثة ، وذلك كالمعلول المعين مثل
الحدث ، فإنه يستدعى علة من غير تعيين وهو إما البول أو اللبس أو
غير ذلك .

قوله : (وعن الأخيرين) أي وأجيب عن الأخيرين ، وهما الثواب
والعقاب بأنه : إذا أتى بالكل فيستحق الثواب على مجموع أمور لا يجوز
ترك كلها ، ولا يجب فعلها ، والمصنف وعد بذكر الجوابين ، ولم يجب
عن العقاب وقد وقع ذكره في بعض النسخ فقال : يستحق ثواب وعقاب
أمور قاله ابن التلمساني (١) في شرح المعالم والجواب الحق أن تقول : لا يتخلو

(١) هو : أبو عبد الله : محمد بن أحمد بن علي بن يحيى ، الشريف الحسني
التلمساني ، نسبة إلى قرية من أعمال تلمسان ، ولد بها سنة ٧١٠ هـ . كان عالماً =

لما أن يأتي بالجميع على الترتيب أو على المعية ، فإن أتى بها على الترتيب كان ثواب الواجب حاصلاً على الأول ، وإن أتى بها معاً كان مرتباً على الأعلى إن تفاوت ، لأنه لو اقتصر عليه لحصل له ذلك ، بإضافة غيره إليه لانتقصه ، وإن تساوت فإلى أحدها ، وإن ترك الجميع عوقب على أفلها ، لأنه لو اقتصر عليه لأجزأ .

تذنيب

قال المصنف : (الحكم قد يتعلق على الترتيب فيحرم الجمع كأكمل المذكي ، والميئة ، أو يباح كالوضوء ، والتيمم ، أو يسن ككفارة الصوم) .

أقول : هذا الفرع شبيه بالواجب الخير من حيث أن الحكم فيه يتعلق بأمور متعددة وإن كان تعلقه بالترتيب ، فلما ذكر الواجب الخير ذكره بعده لكونه كالفضلة منه والبقية فلذلك عبر بالتذنيب ، وهو بالذال المعجمة قال الجوهرى : ذنب عمامته بالتشديد إذا أفضل منها شيئاً فأرخاه كالتذنب ، وحكى الجوهرى أيضاً أنه يقال : ذنبه يذنبه بالتخفيف أى تبعه يتبعه فهو ذائب أى تابع (١) ، فيجوز أن يكون التذنيب مأخوذاً من الأول ، وعلى هذا ، فلا كلام ، ويجوز أن يكون مأخوذاً من الثانى بعد تضعيفه ليصير متعلّياً إلى الإثنين كمعرف وغيره ، والمعنى أنه ذنب هذا الفرع ذلك الأصل أى اتبعه إياه ، والإمام ، وأتباعه عبروا عن هذا بقولهم فرع . وحاصل ذلك أن الحكم قد يتعلق على الترتيب وحيثئذ فينقسم إلى ثلاثة أقسام : قسم يحرم الجمع كأكمل المذكي ، والميئة وهذا واضح ،

== بارعا في الفقه المالكي وأصوله ، وبالحديث وعلومه ، من مؤلفاته : مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول ، توفي سنة ٧٧١ هـ . انظر : (نيل الابتهاج بهامش الديباج ص ٢٥٥ ، الاعلام للزركلى (٦ / ٢٢٤) . (١) انظر الصحاح مادة ذنب ، (١ / ١٢٨) .

وقسم يباح الجمع كالوضوء ، والتيمم ، فإن التيمم عند العجز عن الماء واجب ولو استعمله أيضاً مع الماء لكان جائزاً .

وقسم يسن ككفارة المجامع في رمضان ، فإنه يجب عليه إعتاق رقبة ، فإن عجز فصيام شهرين ، فإن عجز فإطعام ستين مسكيناً ، ويستحب له الإتيان بالثلاثة وهذه المثل ذكرها الإمام ، وأتباعه لكن التمثيل بالتيمم فامد ، لأن التيمم مع وجود الماء لا يصح ، والإتيان بالعبادة الفاسدة حرام إجماعاً لكونه تلاعباً كما صرحوا به في الصلاة الفاسدة ، فإن فرض أنه استعمل التراب في وجهه ويديه لأعلى قصد العبادة فلا يكون تيمماً . وتمثله أيضاً بالكفارة فيه نظر ، لأن الكفارة سقطت بالأول فلا ينوى بالثاني الكفارة لعدم بقائها عليه فلا تكون كفارة ، لكن القرب من حيث هي مطلوبة ، وفي المحصول ومختصراته أن الأقسام الثلاثة أيضاً تجري في الواجب الخير (١) فتحريم الجمع كمنصب المستعدين للإمامة ، وتزويج المرأة من خاطبين ، وإباحة الجمع كستر العمرة بثوب بعد ثوب ، واستحبابه كخصال كفارة اليمين ،

المسألة الثانية

في الواجب الموسع والمضيق

قال البيضاوى : (المسألة الثانية : الواجب إن يتعلق بوقت فإما أن يساوى الفعل كصوم رمضان وهو المضيق ، أو ينقص عنه فيمنعه من منع التكليف بالحال إلا لفرض القضاء كوجوب الظهور على الزائل عفره ، وقد بقي قدر تكبيرة ، أو يزيد عليه فيقتضى إيقاع الفعل في أى جزء من أجزائه لعدم أولوية البعض .

وقال المشككون : يجوز تركه في الأول بشرط العزم في الثانى وإلا لجاز

(١) انظر : المحصول (١ / ٢٨٠) والتحصيل (١ / ٣٠٤) .

ترك الواجب بلا بدل ، ورد بأن العزم لو صالح بدلا لنادى الواجب به وبأنه لو وجب العزم في الجزء الثاني لتعدد البديل والمبدل واحد ، ومنا من قال : يختص بالأول ، وفي الأخير قضاء .

وقالت الجنفية : يختص بالأخير ، وفي الأول تعجيل . وقال الكرخي : الآتي في أول الوقت إن بقي على صفة الوجوب يكون مانعه واجبا وإلا نافذة احتجوا بأنه لو وجب في أول الوقت لم يجز تركه ، قلنا : المكلف مخير بين أدائه في أي جزء من أجزائه .

هذا تقسيم آخر للوجوب باعتبار وقته ، وحاصله : أن الفعل المتعلق بوقت معين ، ينقسم إلى ثلاثة أقسام :

أحدها : أن يكون وقته مساويا لا يزيده عليه ولا ينقص كصوم رمضان ، ومثله من نذر صوم يوم بعينه كن نذر صوم يوم الاثنين من كل أسبوع ، ويسمى هذا بالواجب المضيق .

الثاني : أن يكون الوقت ناقصا عن الفعل ، فلا يجوز التكليف به عند من لا يجوز التكليف بالمحال إلا أن يكون لغرض القضاء ، فيجوز كوجوب الظهر مثلا على من زال عذره في آخر الوقت كالجنون ، والحليض ، والصبا ، وقد بقي مقدار تكبيرة ، وإطلاق المصنف لفظ القضاء فيه نظر ، لأن ذلك مخصوص بما إذا لم يكن فعل ركعة في الوقت ، فإن فعل كان أداء على المشهور عندنا فالأحسن أن يقول إلا لغرض التكيل خارج الوقت .

الثالث : أن يزيد الوقت على الفعل ، وهو الذي نسميه بالواجب الموسع وفيه خمسة مذاهب :

أحدها : وهو اختيار الإمام وأتباعه ، وابن الحاجب : أن الأمر بذلك يقتضي إيقاع الفعل في أي جزء من أجزاء الوقت بلا بدل سواء

كان أولا أو آخره لأن قوله ﷺ : « الوقت ما بين هذين » (١) متناول لجميع أجزائه ، وليس تعيين بعض الأجزاء الموجب بأولى من تعيين البعض الآخر ، وهذا هو معنى قول الأصحاب : إن الصلاة تجب بأول الوقت وجوبا موسعا ، وأهمل المصنف التصريح بوجوبه بأول الوقت ، ولكنه يؤخذ من تعليل ما يليه .

المذهب الثاني : ونقله المصنف عن المتكلمين أن الحكم كذلك لكن لا يجوز تركه في الجزء الأول إلا بشرط العزم على الفعل في الجزء الثاني ، ونقل الإمام في آخر المسألة أنه قول أكثر أصحابنا وأكثر المعنزة (٢) ، وكذلك في المنتخب ، واختاره الأمدى (٣) ، ولأصحابنا فيها وجهان حكاهما الماوردي في الحاوي وغيره ، والصحيح هو الوجوب ، وصححه النووي في شرح المذهب وغيره ، وقال الأصفهاني (٤) في شرح المحصول عن القاضي عبد الوهاب المالكي (٥) أنه قول أكثر الشافعية .

(١) رواه الترمذي ، كتاب الصلاة ، باب : ما جاء في موافقت الصلاة من حديث جابر بن عبد الله ، والنسائي في كتاب الصلاة ، باب آخر وقت العصر ، وأحمد في مسنده (٣ / ٢٣٠) ، والدارقطني ، كتاب الصلاة ، باب : إمامة جبريل ، والحاكم في المستدرک ، كتاب الصلاة (١ / ١٩٥) .

(٢) انظر : المحصول (١ / ٢٨١ ، ٢٨٢) .

(٣) انظر : الإحكام (١ / ٧٩ ، ٨٠) .

(٤) تقدمت ترجمته .

(٥) هو : عبد الوهاب بن علي بن نصر بن أحمد بن الحسين ، البغدادي ، الفقيه المالكي ، تولى القضاء بالعراق ومصر ، توفي سنة ٤٢٢ هـ .

(الديباج المذهب ٢ / ٢٦ ، وفيات الأعيان ٢ / ٣٨٧) .

(٧ - الأسنوي - ج ١)

دليل القائل بجواز التأخير بشرط العزم

قوله : (وإلا لجاز) أى احتج الداهب إلى وجوب العزم بأنه لو جاز الترك في أول الوقت بلا عزم مع قولنا بوجوبه في أول الوقت لكان يجوز ترك الواجب من غير بدل وهو محال ، وردّه المصنف بوجهين :

أحدهما : أن العزم لا يصلح أن يكون بدلا عن الفعل ، لأنه لو صلح بدلا لتأدى الواجب به ، لأن بدل الشيء يقوم مقامه ، وإذا لم يصلح للبدلية ، فقد لزم ترك الواجب بلا بدل .

الثاني : أنه إذا عزم في الجزء الأول من أجزاء الزمان على الفعل فلا يخلو أما أن يجب العزم في الجزء الثاني أيضاً أو لا يجب ، فإن لم يجب فقد ترك الواجب بلا بدل ، ويلزم أيضاً التخصيص من غير تخصيص ، وإن وجب فقد تعدد البديل وهو الإعزام ، مع أن البديل واحد ، فإن قيل : قد يكون صالحاً للبديل في ذلك الوقت لا مطلقاً ، فإذا أتى بالبديل في هذا الوقت سقط عنه الأمر بالأصل في هذا الوقت لافى كل الأوقات .

قال في المحصول : هذا ضعيف ، لأن الأمر لا يفيد التكرار بل لا يقتضى الفعل إلا مرة واحدة ، فإذا صار البديل قائماً مقام الأصل في هذا الوقت فقد صار قائماً مقامه في المرة الواحدة ، فيلزم الاكتفاء به (١) . قال في البرهان (٢) . والذي أراه أنهم لا يوجبون تجديد العزم في الجزء

(١) انظر المحصول (١ / ٢٨٣ ، ٢٨٤) .

(٢) كتاب د البرهان ، لإمام الحرمين : عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني ، الملقب بإمام الحرمين ، أعلم المتأخرين من أصحاب الشافعي - رضي الله عنه - ويعد كتابه د البرهان ، من أهم الكتب التي وضعت في علم د الأصول ، في مراحل الأولى . توفي الجويني سنة ٤٧٨ هـ .

(وفيات الأعيان ١ / ٢٨٧ ، الأعلام ٤ / ٢٠٦) .

الثاني ، بل يمكن أن العزم الأول ينسحب على جميع الأزمنة المستقبلية كالتصاحب النية على العبادة الطويلة مع عزوبها .

وهذا الذي قاله فيه تبين لمذهبهم ، وجواب عما قاله المصنف ، وهذان المذهبان متفقان على الاعتراف بالواجب الموسع ، والثلاثة الآتية منكورة له .

المنكر للواجب الموسع

شرح المصنف في ذكر المذاهب الثلاثة المنكرة للواجب الموسع وهي ثلاثة :

أحدها : أن الوجوب يختص بأول الوقت ، فإن فعله في آخره كان قضاء لقوله ﷺ : « الصلاة في الوقت رضوان الله ، وفي آخره عفو الله » (١) والمراد بقوله : « ومنا » أى ومن الشافعية صرح به الإمام في المعالم خاصة ، فإن عبارة المحصول ، والمتنخب : ومن أصحابنا ، وهذا القول لا يعرف في مذهبنا ولعله التباس عليه بوجه الاصطخري (٢) حيث ذهب إلى وقت العصر والعشاء والصبح يخرج بخروج وقت الاختيار ، نعم نقله الشافعي في الأم

(١) الحديث رواه الترمذي والدارقطني عن ابن عمر - رضي الله عنهما - بلفظ : « الوقت الأول من الصلاة رضوان الله ، والآخر عفو الله » .

وفي رواية أخرى للدارقطني - من حديث إبراهيم بن عبد العزيز بن عبد الملك ابن أبي مخزومة عن أبيه عن جده قال : قال رسول الله ﷺ - : « أول الوقت رضوان الله ، ووسط الوقت رحمة الله ، وآخر الوقت عفو الله عز وجل ، (الترغيب والترهيب ١ / ٢٥٦) .

(٢) هو : الحسن بن أحمد بن يزيد بن عيسى ، أبو سعيد الاصطخري ، شيخ الشافعية في العراق ، من مؤلفاته : « أدب القضاء » ، و « كتاب الفرائض الكبير » توفي سنة ٣٢٨ هـ .

انظر : (وفيات الأعيان ١ / ٣٥٧ ، تاريخ بغداد ٧ / ٢٦٨) .

عن المتكلمين فقال : وقال قوم من أهل الكلام وغيرهم ممن يفتى : إن وجوب الحج على الفور ، إن وجوب الصلاة يختص بأول الوقت حتى لو آخره عن أول وقت الإمكان عصى بالتأخير وهذا يحتمل أيضاً أن يكون سبب هذا الغلط .

المذهب الثاني : أن الوجوب يختص بآخر الوقت ، فإن فعل في أول الوقت كان تعجيلاً ، وبصير كمن أخرج الزكاة قبل وقتها ، ومقتضى هذا الكلام أن تقع الصلاة نفسها واجبة ، ويكون التطوع إنما هو في التعجيل كمن جعل ديناً أو زكاة . وقد ذكر في البرهان ما يقتضيه (١) ، لكن نقل الأمدى ، وابن الحاجب وغيرهما عن هذا القائل : أنه يقع نفلاً (٢) ، وهذا المذهب باطل ، لأن التقديم لا يصح بنية التعجيل إجماعاً كما قاله ابن التلمساني في شرح المعالم ، فبطل كونه تعجيلاً .

المذهب الثالث : وهو رأى الكرخي (٣) من الحنفية أن الآتي بالصلاة في أول الوقت إن أدرك آخر الوقت وهو على صفة التكليف كان مافله واجباً ، وإن لم يكن على صفته بأن كان مجنوناً أو حائضاً أو غير ذلك كان مافله نفلاً هكذا في المحصول (٤) ، والمختب وغيرهما ، ومقتضى ذلك

(١) راجع البرهان (١ / ٢٦٥) .

(٢) انظر : الإحكام (٨٠ / ١) ، شرح العضد على المختصر (٢٤٣ ، ٢٤١ / ١) .

(٣) هو : عبيد الله بن الحسن بن دلال بن دهم ، أبو الحسن الكرخي الحنفي ، كان زاهداً ورعاً صبوراً على العسر . كان شيخ الحنفية بالعراق ، وصل إلى طبقة المجتهدين .

من مؤلفاته : شرح الجامع الكبير ، وشرح الجامع الصغير ، توفي سنة ٣٤٠ هـ .

انظر : شذرات الذهب (٢ / ٣٥٨ ، تاج التراجم ص ٣٩) .

(٤) انظر : المحصول (١ / ٢٨١) .

أن صفة التكليف لو زالت بعد الفعل وعادت في آخر الوقت يكون أيضاً فرضاً ، وكلام المصنف بأباه ، لأنه شرط بقاءه على صفة الوجوب إلى آخر الوقت ، وسبقه الأمدى (١) وصاحب الحاصل ، وابن الحاجب (٢) ، إلى هذه العبارة .

ونقل الشيخ أبو إسحاق في شرح اللمع عن الكرخي أن الوجوب يتعلق بوقت غير معين ، ويتعين بالفعل ، ففي أى وقت فعل يقع الفعل واجباً (٣) ، ونقل عنه القولين معاً الأمدى في الإحكام .

أدلة الحنفية

قوله : (احتجوا) أى احتجت الحنفية على اختصاص الوجوب بآخر الوقت بأنه : لو وجب في أوله لما جاز تركه لكنه يجوز إجماعاً فانتفى أن يكون واجباً ، والجواب : أن الواجب الموسع في التحقيق يرجع إلى الواجب المخير ، لأن الفعل واجب الأداء في وقت إما أوله أو وسطه أو آخره ، فجرى مجرى قولنا في الواجب المخير : إن الواجب إما هذا أو ذاك فكما أن نصفها بالوجوب على معنى أنه لا يجوز الإحلال بجميعها ولا يجب الإتيان به ، فكذلك هذا . فتلخص أن المكلف مخير بين أفراد الفعل في المخير ، وبين أجزاء الوقت في الموسع ، ونحن لم نوجب الفعل في أول الوقت بخصوصه حتى يورد علينا جواز إخراجه عنه ، بل خيرناه بينه وبين ما بعده .

(١) انظر : الإحكام (٨٠ / ١) ،

(٢) انظر : شرح العضد (١ / ٢٤٢ ، ٢٤٣) .

(٣) انظر : شرح اللمع (١ / ٢٤٦) .

فرع

قال البيضاوي: (فرع : الموسع قد يسمه للعمر كاللحج ، وقضاء الفاتت
فله التأخير ما لم يتوقع فواته إن أخر لكبر أو مرض .

أقول : هذا التقسيم في الواجب الموسع مبني على ثبوته ، فلذلك جعله
فرعاً ، وحاصله : أن الواجب الموسع قد يسمه العمر جميعه كاللحج ، وقضاء
الفاتت ، أي إذا فات بعذر ، فإن فائت بتقصير ، فالمشهور وجوب فعله على
الفور ، وحكم الموسع بالعمر أنه يجوز له التأخير من غير تأخيرت اللهم
إلا أن يتوقع فوات ذلك الواجب ، أي يغلب على ظنه فواته ، كما صرح به
في المحصول ، قال : فإن توقع أي ظن الفوات إما لكبر سن أو لمرض شديد
حرم التأخير عند الشافعي (١) ، وما قاله في المرض مسلم ، وهو معنى قول
الأصحاب في الفروع : إنه إذا خشي الضعف يتضييق عليه الحج على الصحيح
وأما ما قاله في الشيخ فممنوع ، بل جوز أصحابنا التأخير مطلقاً ، وجهلوا
التفصيل بين الشيخ والشاب وجهاً ضعيفاً في العصيان بعد الموت ، وصححوا
أنه يعصى مطلقاً ، وقيل : لا مطلقاً ، وقيل : بهذا التفصيل ، والإمام اعتمد
في هذه المقالة على المستصفي للغزالي ، فإنها مذكورة فيه (٢) .

قوله : (لكبر أو مرض) متعلق بقوله : (يتوقع فواته) ، ويؤخذ
منه أنه لا يحرم عليه التأخير إذا لم يظن الفوات أصلاً ، أو ظنه لكن لا لكبر ،
أو مرض بل لغيرهما من الأسباب التي لا أثر لها شرعاً كالتنجيم ، والمنام .

المسألة الثالثة

في الوجوب العيني والكفائي

قال المصنف : (المسألة الثالثة : الوجوب إما أن يتناول كل واحد

(١) انظر : المحصول (١ / ٢٨٨) .

(٢) انظر : المستصفي (١ / ٤٥) .

كصلوات الخس ، أو واحداً معيناً كالتهجد ويسمى فرض عين ، أو غير
معين كالجهاد ويسمى فرض كفاية ، فإن ظن كل طائفة أن غيره فعل سقط
عن الكل ، وإن ظن أنه لم يفعل وجب) .

أقول : هذا تقسيم آخر للوجوب باعتبار من يجب عليه ، وحاصله
أن الوجوب ينقسم إلى : فرض عين ، وفرض كفاية ، وفرض عين قد
يتناول كل واحد من المكلفين كالصوم ، والصلاة ، وقد يتناول واحداً
معيناً كالتهجد ، والضحي ، والأضحى ، وغيرها من خصائص النبي ﷺ ،
ولسكن الأصح وهو الذي نص عليه الشافعي أن وجوب التهجد نسخ في
حقه ، وأما فرض الكفاية فهو الذي يتناول بعضاً غير معين كالجهاد ،
وسمى بذلك لأن فعل البعض كاف في تحصيل المقصود منه ، والخروج
عن عهده ، بخلاف الأول فإنه لا بد من فعل كل عين أي ذات ، فلذلك سمى
فرض عين ، وهذا التقسيم أيضاً يأتي في العسنة ، وقد أهمله المصنف ، فسنة
العين كصلاة الضحى وشبهها ، وسنة الكفاية كتشميت العاطس ،
والأضحية في حق أهل البيت الواحد .

قوله : (فإن ظن) يعني أن التكليف بفرض الكفاية دائر مع الظن ،
فإن ظن كل طائفة أن غيره فعل سقط الوجوب عن الجميع ، وإن ظن كل
طائفة أن غيره لم يفعله وجب عليهم الإتيان به وبأئمون بتركه ، وإن ظنت
طائفة قيام غيرها به ، وظنت أخرى عكسه ، سقط عن الأولى ووجب
على الثانية ، ولك أن تقول هذا يشكل بالاجتهاد ، فإنه فرض الكفاية
ولا إثم في تركه وإلا لزم تأثم أهل الدنيا ، فإن قيل : إنما اتفق الإثم لعدم
القدرة ، قلنا : فيلزم أن لا يكون فرضاً .

﴿ فائدة ﴾

جزم المصنف بأن فرض الكفاية يتعلق بطائفة غير معينة ، والمسألة
فيها مذهبان :

أحدهما : هذا وهو مقتضى كلام الإمام في المحصول (١) .

والثاني : وهو الصحيح عند ابن الحاجب ، واقتضاء كلام الأمدى أنه يتعلق بالجميع ولكن يسقط بفعل البعض (٢) ، وهذا هو مقتضى كلام المصنف في آخر المسألة ، لأنه صرح بالسقوط . فقال : سقط عن الكل ، وسقوطه عن الكل يتوقف على تكليفهم به .

احتج الأول : بأنه لو تعلق بالكل لما سقط إلا بفعل الكل .

واحتج الثاني : بتأنيث الكل عند الترك إجماعاً ، ولو تعلق البعض لما أثم الكل .

وأجابوا عن احتجاج الأول : بأننا إنما أسقطناه بفعل البعض لحصول المقصود ، فإن بقاء طلب غسل الميت وتكفينه مثلاً عند القيام به من طائفة أخرى أمر بتحصيل الحاصل وهو محال .

المسألة الرابعة

إيجاب الشيء يقتضي إيجاب ما يتوقف عليه

قال البيضاوي : (المسألة الرابعة : وجوب الشيء مطلقاً يوجب وجوب ما لا يتم إلا به وكان مقدوراً .

قيل : يوجب السبب دون الشرط ، وقيل : لا فيهما . لنا : أن التكليف بالمشروط دون الشرط محال .

قيل : يختص بوقت وجود الشرط . قلنا : خلاف الظاهر ، قيل : إيجاب المقدمة أيضاً كذلك ، قلنا : لا ، فإن اللفظ لم يدفعه .

يعني أن الأمر بالشيء هل يكون أمراً بما لا يتم ذلك الشيء إلا به وهو المسمى بالمقدمة أم لا يكون أمراً به ؟ حكى المصنف فيه ثلاثة مذاهب :

(١) انظر : المحصول (١ / ٢٨٨) .

(٢) انظر : شرح العنبد (٦ / ٢٣٤) .

أحدهما : وهو الأصح عند الإمام ، وأتباعه ، وكذلك الأمدى أنه يجب مطلقاً سواء كان مسبباً ، وهو الذي يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم ، أو شرطاً وهو الذي يلزم من عدمه العدم ، ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم ، وسواء كان السبب شرعياً كالصيغة بالنسبة إلى التعق الواجب ، أو عقلياً كالنظر المحصل للعلم الواجب ، أو عادياً كحرق الرقية بالنسبة إلى القتل الواجب ، وسواء كان الشرط أيضاً شرعياً كالتوضوء مثلاً أو عقلياً ، وهو الذي يكون لازماً للأمور به عقلاً كترك أضداد المأمور به أو عادياً ، وإلى هذا كله أشار بقوله : (وجوب الشيء الوصول لغسل الوجه (١) ، وإلى هذا كله أشار بقوله : (وجوب الشيء يوجب وجوب ما لا يتم إلا به) أي التكليف بالشيء يقتضي التكليف بما لا يتم إلا به ، فالوجوب الأول والآخر بمعنى التكليف ، والوجوب الثاني بمعنى الاقتضاء .

مثال ذلك : إذا قال السيد لعيده : اتقني بكذا من فوق السطح ، فلا يتأتى ذلك إلا بالمشي ونصب السلم ، فالمشي سبب ، والنصب شرط .

والمذهب الثاني : أنه يكون أمراً بالسبب دون الشرط ، لأن وجود السبب يستلزم وجود المسبب بخلاف الشرط .

والثالث : أنه لا يكون أمراً لا بالسبب ولا بالشرط ، وإليه أشار بقوله : (وقيل : لا فيهما) ، وإنما قيد بقوله (فيهما) ولم يقل : وقيل : لا ، لأن الثاني المطلق يدخل فيه جزء الماهية ، لأنها لا تتم إلا به أيضاً ، ومع ذلك فهو واجب بلا خلاف فافهمه . ولا ذكر لهذا الثالث في كلام الأمدى : ولا كلام الإمام ، وأتباعه ، نعم حكاه ابن الحاجب في المختصر الكبير ، وإن كلامه في الصغير في أثناء الاستدلال يقتضي أن إيجاب السبب يجمع عليه .

واختار ابن الحاجب فيما عدا أنه إن كان شرطاً شرعياً وجب ، وإن

(١) انظر : المحصول (١ / ٢١٩ وما بعدها) والإحكام (١ / ٨٣ ، ٨٤) .

كان غير شرعي كالعقلي والعمادي فلا (١)، فإن قلنا: بالوجوب فله شرطان ذكرهما المصنف .

أحدهما: أن يكون الوجوب مطلقاً أي غير معاني على حصول ما يتوقف عليه، فإن كان معلقاً على حصوله كقوله: إن صعدت السطح، ونصبت السلم فاستقي ماء، فإنه لا يكون مكلفاً بالصعود ولا بالنصب بلا خلاف، بل إن انفق حصول ذلك صار مكلفاً بالعنى وإلا فلا .

الشرط الثاني: أن يكون ما يتوقف عليه الواجب مقدوراً للمكلف كما مثلناه، فإن لم يكن مقدوراً له لم يجب عليه تحصيله كإرادة الله تعالى لوقوعه، لأن فعل العبد لا يقع إلا بها، وكذلك أيضاً الداعية إلى الفعل وهو العزم المصمم عليه، وبيان أن الفعل يتوقف وقوعه على سبب يسمى بالداعية، وإلا لكان وقوعه في وقت دون وقت، ترجيحاً من غير مرجح، وذلك الداعية مخلوقة لله تعالى، لا قدرة للعبد عليها، إذ لو كانت من فعل العبد لانتقل الكلام إليها في وقوعها في وقت دون وقت فيلزم التسلسل، وهذا الاحتراز قد أشار إليه الإمام في الكلام على الفروع الآتية من بعد . وصرح به ابن التلمساني في شرح المعالم، ثم القرافي (٢)، والأصفهاني في شرحيهما للحصول، ولا يصح أن يقال احتراز به عن غير ذلك من الممجوز عنه كسلامة الأعضاء، ونصب السلم ونحوهما، فإن العاجز عنه لا يكون مكلفاً بالأصل بلانزع لفقدان شرطه، وفي ذلك إحالة الصورة المسألة، فإن الكلام فيما إذا كلف بفعل وكان متوقفاً على شيء لا قدرة له عليه بخلاف الداعية ونحوها، فإن عدم القدرة عليها لا يمنع التكليف، وإلا لم يتحقق تكليف أئمة، فكل شرط للوجوب الناجز لا بد أن يكون مقدوراً للمكلف إلا ما قلناه .

(١) انظر: شرح المصنف (١/٢٤٤، ٢٤٥) .

(٢) انظر: شرح تنقيح الفصول ص ١٤٤ .

قال الأصفهاني: وضابط المقدور أن يكون ممكناً للبشر، لكن ذكر الأمدى في الأحكام: أن المقدور احتراز عن حضور الإمام، والعدد في الجملة (١) .

قوله: (لنا: أن التكليف بالمشروط دون الشرط محال) هذا دليل لما اختاره المصنف من وجوب السبب والشرط، وإنما استدل على الشرط لأنه يلزمه من وجوبه وجوب السبب بطريق الأولى، وتقرير الدليل من وجوه:

أحدها: أنه إذا كان مكلفاً بالمشروط لا يجوز له تركه، وإذا لم يكن مكلفاً بالشرط جاز له تركه، ويلزم من جواز تركه جواز ترك المشروط فيلزم الحكم بعدم جواز ترك المشروط وبجواز تركه، وذلك جمع بين التنقيضين وهو محال .

الثاني: أنه إذا لم يكن مكلفاً بالشرط فيكون الإتيان بالمشروط وحده صحيحاً، لأنه أتى بجميع ما أمر به فلا يكون الشرط شرطاً وهو محال .

الثالث: أن الأمر بالشئ لو لم يقتض وجوب ما يتوقف عليه لكان مكلفاً في تلك الحالة ولو في حال عدمه، لأنه لا مدخل له في التكليف مع أن الفعل مكلفاً بالفعل لا يمكن وقوعه، لأن المشروط يستحيل وجوده عند عدم شرطه، فيكون التكليف به إذ ذاك تكليفاً بالمحال .

قوله: (قبل يختص) أي اعترض الخصم على الدليل المذكور فقال: لم لا يجوز أن يكون التكليف بالمشروط خصوصاً بوقت وجود الشرط، ولا امتناع في ذلك، فإن غايته تقييد الأمر ببعض الأحوال لدليل اقتضاء، وهو الفرار من المحال الذي ألزمتمونا به .

(١) انظر: الأحكام (١/٨٤) .

فأجاب المصنف : بأن اللفظ يقتضي إيجاب الفعل على كل حال ، فتخصيص الإيجاب بزمان حصول الشرط خلاف الظاهر :

اعترض الخصم على ذلك : إنه معارض بمثله ، فإنك أوجبت المقدمة بمجرد الأمر مع أن اللفظ لا يقتضي وجوبها وذلك خلاف الظاهر .

فأجاب البيضاوي : بأننا لانعلم أن إيجاب المقدمة خلاف الظاهر ، قال في المحصول : لأن مخالفة الظاهر هي إثبات ما يدفعه اللفظ أو دفع ما يثبت اللفظ ، فأما إثبات ما لا يتعرض له اللفظ لا يبنى ولا بإثبات فليس خلاف الظاهر (١) .

إذا علم ذلك فالمقدمة لم يتعرض لها اللفظ لا يبنى ولا بإثبات ، فأجابه دليل منفصل ليس خلاف الظاهر بخلاف تخصيص الوجوب بحالة وجود الشرط دون حالة عدمه ، فإنه يخالف ما يقتضيه اللفظ من وجوب الفعل على كل حال .

﴿ تنبيه ﴾ مقدمة الواجب قسمان :

قال البيضاوي : (مقدمة الواجب إما أن يتوقف عليها وجوده شرعا كالوضوء للصلاة ، أو عقلا كالمشي للحج ، أو العلم به كالإتيان بالخمس إذا ترك واحدة ولمس ، وستر شيء من الركبة لستر الفخذ) .

أقول : أعلم أن الإمام جعل هذا فرعا ، وجعله المصنف تنبيها ، وجعله صاحب الحاصل تقسيما ولكل واحد وجه .

أما التقسيم فلأن مدلوله إظهار الشيء الواحد على وجوه مختلفة ، ووجوده هنا واضح ، وأما التنبيه فالمراد فيه ما نبه عليه المذكور قبله بطريق الإجمال وهما كذلك ، لأن توقف الشيء على مقدمته أعم من كونه يتوقف عليها من جهة الوجود أو من جهة العلم بالوجود إما شرعا ،

(١) انظر : المحصول (١/ ٢٧٨) .

أو عقلا ، فلما لم يكن هذا منصوفاً عليه بخصوصه وخيف أن يغفل عنه الناظر قيل : تقطن وتنبه لذلك ، وأما الفرع المراد منه ما يكون مندرجا تحت أصل كلي وهو حاصل ههنا ، لأن كل واحد من هذه الأقسام المستفادة من هذا التقسيم قد أدرج تحت الأصل السابق .

وحاصل ما قاله المصنف أن مقدمة الواجب قسمان :

أحدهما : أن يتوقف عليها وجود الواجب إما من جهة الشرع كالوضوء للصلاة ، إذ العقل لا مدخل له في ذلك ، وإما من العقل كالمشي للحج ، هكذا ذكره المصنف ، والصواب التعبير بالسير أو بقطع المسافة كما قاله في المحصول لا بالمشي (١) .

القسم الثاني : أن يتوقف عليها العلم بوجود الواجب لأنفس وجود الواجب ، وذلك كن ترك صلاة من الخس ونسى عينها ، فإنه يلزمه أن يصلي الخس لأن العلم بالإتيان بالمتروك لا يحصل إلا بهد الإتيان بالخمس ، فالأربعة مقدمة الواجب لكن هذه المقدمة لا يتوقف عليها وجود الواجب ، بل العلم به كما قدمناه ، لأنه قد يصادف أن يكون المفعول أولا هو الواجب ، ومن ذلك أيضاً وجوب ستر شيء من الركبة لتحقيق ستر الفخذ ، وإنما أن المصنف بهذين المثالين لما أشار إليه في المحصول (٢) ، وهو أن الأول قد كان الواجب فيه متميزا عن المقدمة ولكن طرأ عليه الإيهام ، والثاني لم يتميز الواجب عن المقدمة أصلا ، لأجل ما بينهما من التقارب ، ولك أن تفرق أيضاً بأن الواجب في الأول ملتبس بالمقدمة ، وأما الثاني فلا غير أنه لا يمكن عادة إلا بفعله .

(١) المصدر السابق ص ٣٩١ .

(٢) المصدر السابق ص ٣٩٢ .

فروع فقهية

قال البيضاوي : (فروع : الأول : لو اشتمت المنكوحة بالأجنبية حرماً على معنى أنه يجب عليه الكف عنهما .

الثاني : لو قال إحداكما طالق حرماً تغليبا للحرمة ، والله تعالى يعلم أنه سبعين إحداهما ، لكن لما لم يعين لم تتعين :

الثالث : الزائد على ما يفتلق عليه الاسم من المسح غير واجب ، وإلا لم يجز تركه) .

أقول : جعل المصنف هذه الثلاثة فروعا للأصل المتقدم ، وهو وجوب المقدمة التي يتوقف عليها العلم بالإتيان بالواجب ، وتفريع الأول والثاني واضح وأما الثالث ففيه كلام يأتي وستعرف الجميع .

الفرع الأول : إذا اشتمت المنكوحة بأجنبية حرماً جميعاً على معنى أنه يجب عليه الكف عن وطئهما جميعاً ، أحدهما لكونها أجنبية ، والأخرى لاشتباها بالأجنبية ، ووجه تفريعه أن الكف عن الأجنبية واجب ، ولا يحصل العلم به إلا بالكف عن الزوجة ، وإنما فسر المصنف تحرهما بالكف عنهما لأن تحریم الزوجة ليس بالذات بل للاشتباه ، وهذا الذي يشير إليه لتحقيق فيه ، فإن المراد بتحریم الأجنبية أيضاً إنما هو الكف لا تحریم ذاتها .

الفرع الثاني : إذا قال لزوجتيه : إحداكما طالق ، فيحتمل أن يقال : ببقاء حل وطئهما ، لأن الطلاق شيء معين فلا يحصل إلا في محل معين ، فإذا لم يعين لا يكون الطلاق واقعاً ، بل للواقع أمر له صلاحية التأثير في الطلاق عند التعيين ، ومنهم من قال : حرماً جميعاً إلى وقت البيان تغليبا لجانب الحرمة ، وقد جرم المصنف بالثاني مع أن صاحب الحاصل لم يذكر ترجيحاً ولا نقلاً بل حكى احتمالين على السواء ، وتفريع هذا يعرف

عما قبله ، والفرق بينهما أن لإحدى المرأتين في الصورة الأولى ليست محرمة بطريق الأصالة بل للاشتباه ، بخلاف الفرع الثاني فإنهما في ذلك سواء ، ولهذا خبرناه ، وأيضاً فإنه ليس قادراً على إزالة التحريم في الأول بخلاف الثاني .

قوله : (والله يعلم إلخ) جواب عن سؤال مقدر ذكره في المحصول وتوجيهه : أن الله تعالى يعلم المرأة التي سيعينها الزوج بعينها ، فتكون هي المحرمة والمطلقة في علم الله ، وإنما هو مشتبه علينا ، وهذا حاصل ما قاله الإمام (١) ، وهو اعتراض على ما ذكره أولاً من حلها جميعاً ، واقتضى كلامه الميل إليه ، وذلك لأنه إذا تقرر بما قاله : إن أحداهما مطلقاً ، والأخرى مشتبهة بها فتحرمان جزماً كما تقدم في الفرع الذي قبله ، ولا يبقى للإباحة مع ذلك وجه ، ولا يستقيم جعله اعتراضاً على القائل الآخر ، وهو الذهاب إلى التحريم ، لأنه على وفقه لا على عكسه ، وجوابه ما ذكره المصنف ، وهو أن الله تعالى يعلم الأشياء على ما هي عليه ، فيعلم ما ليس بمتعين غير متعين ، لأنه الواقع إذ لو علمه متعيناً مع أنه غير متعين لزم الجهل ، وهو محال على الله تعالى .

إذا تقرر ذلك فنقول : لا شك أن الزوج مالم يعين المطلقة لم تتعين في نفسها ، وإذا لم تتعين فيعلمها الله تعالى غير متعينة ، وإن كان يعلم أن هذه هي التي متعين ، وأما كونه يعلمها متعينة حتى تكون هي المطلقة فلا .

إذا علمت توجيه الاعتراض وعلت جوابه علمت أن الواقع في المنهاج خطأ ، فإن هذا الاعتراض على الإباحة وهي غير مذكورة فيه ،

الفرع الثالث : القدر الزائد على الواجب الذي لا يتقدر بقدر معين كمسح الرأس ، والطمانينة وغيرهما لا يوصف بالوجوب على ما جزم به المصنف ، لأنه يجوز تركه وفي المحصول ، والمنتخب : أنه الحق ، وفي

(١) انظر : المحصول (١ / ٢١٣) .

الحاصل إن مقابله خطأ ، وهذه المسألة فيها اختلاف شهير عندنا ، واضطراب في كلام من يفتي بكلامه (١) .

ووجه تفريع هذا على القاعدة المتقدمة هو أن الواجب لا ينفك غالبا عن حصول زيادة فيه ، فتكون هذه الزيادة مقدمة للعلم بحصوله . ولك أن تقول إذا كان هذا الزائد عند المصنف مقدمة للواجب فيلزم أن يكون واجبا كسائر شيء من الركبة ، وأنظاره على ما تقدم في القاعدة ، وحينئذ فيسكون وصفه بعدم الوجوب مناقضا لما تقرر عنده فيما لا يتم الشيء إلا به اللهم إلا أن يريد نفي كونها مقدمة .

المسألة الخامسة

إيجاب الشيء يستلزم حرمة نقيضه

قال البيضاوي : (المسألة الخامسة : وجوب الشيء يستلزم حرمة نقيضه ، لأنها جزؤه ، فالدال عليه يدل عليها بالتضمن . قالت المعتزلة وأكثر أصحابنا : الموجب قد يغفل عن نقيضه ، قلنا : لا ، فإن الإيجاب بدون المنع من نقيضه محال ، وإن سلم فنقوض بوجوب المقدمة) .

أقول : هذه هي المسألة المعروفة بأن الأمر بالشيء ينهي عن ضده ، وفيها ثلاثة مذاهب مشهورة :

أحدها : أن الأمر بالشيء هو نفس النهي عن ضده ، فإذا قال مثلا : تحرك ، فمعناه لا تسكن ، واتصافه بكونه أمرا ونهيا باعتبارين ، كاتصاف الذات الواحدة بالقرب والبعد بالنسبة إلى شيئين ، وهذا المذهب لم يذكره المصنف .

الثاني : أنه غيره ولكنه يدل عليه بالالتزام ، وعلى هذا فالأمر بالشيء ينهي عن جميع أضداده بخلاف النهي عن الشيء ، فإنه أمر بأحد

(١) المصدر السابق .

أضداده ، وشرط كونه نهيا عن ضده أن يكون الواجب مضيقا كما نقله شراح المحصول عن القاضي عبد الوهاب ، لأنه لا بد أن ينتهي عن الترك المنهي عنه حين ورد النهي ولا يتصور الانتهاء عن الترك إلا بالإتيان بالمأمور به فاستحال النهي مع كونه موسعا ، وهذا المذهب وهو كونه يدل عليه بالالتزام نقله صاحب الإفادة عن أكثر أصحاب الشافعي ، واختاره الأمدى ، وكذا الإمام (١) ، وأتباعه ومنهم المصنف ، وعبروا كلهم بأن الأمر بالشيء ينهي عن ضده ، فدخل في كلامهم كراهة ضد المندوب إلا المصنف فإنه عبر بقوله : وجوب الشيء يستلزم حرمة نقيضه ، وصعب تعبيره بهذا أن الوجوب قد يكون مأخوذاً من غير الأمر كفعل الرسول عليه الصلاة والسلام ، والقياس ، وغير ذلك فلما كان الواجب أعم من هذا الوجه عبر به ، وأما كراهة ضد المندوب فإن المصنف قد لا يراه ، وذلك لأننا إذا قلنا : إن الأمر بالشيء ينهي عن ضده ، فهل يكون خاصا بالواجب ؟ فيه قولان شهيران حكاهما الأمدى (٢) ، وابن الحاجب (٣) وغيرهما ، ولكن الصحيح أنه لا فرق كما صرح به الأمدى وغيره .

المذهب الثالث : أنه يدل عليه البتة واختاره ابن الحاجب ، ونقله المصنف عن المعتزلة وأكثر الأصحاب تبعاً لصاحب الحاصل ، وأما الإمام في المحصول ، والمنتخب فنقله عن جمهور المعتزلة وكثير من أصحابنا (٤) .

وفائدة الخلاف من الفروع ما إذا قال : إن خالفت نهى فأنت طالق ،

(١) انظر : الإحكام (٢ / ٣٥) ، والمحصول (١ / ٢٩٣ ، ٢٩٤) .

(٢) انظر : الإحكام (٢ / ٣٥ وما بعدها) .

(٣) انظر : شرح المضد (٢ / ٨٢ ، ٨٣) .

(٤) انظر : المحصول (١ / ٢٩٤) .

ثم قال : فسمى فقعدت ، ففي الطلاق خلاف ، ومستند الوقوع هذه القاعدة صرح به الرافعي (١) في الشرح الصغير .

الدليل

الدليل على أن وجوب الشيء يستلزم حرمة نقيضه أن حرمة النقيض جزء من ماهية الوجوب ، إذ الوجوب مركب من طلب الفعل مع المنع من الترك كما تقدم في موضوعه ، فاللفظ الدال على الوجوب يدل على حرمة النقيض بالتضمن ، وهذا الدليل أخذه المصنف من الإمام ، وإنما ادعى الالتزام ، وأقام الدليل على التضمن لأن الكل يستلزم الجزء ، وبالجملة فهو دليل باطل ، ومن نبه على بطلانه صاحب التحصيل (٢) وتقرير ذلك موقوف على مقدمة ، وهو أنه إذا قال السيد مثلاً لعبده : اقم . فمعنا أمران متباينان للمأمور به ، وهو وجود القعود ،

أحدهما : منافع له بذاته أي نفسه ، وهو عدم القعود ، لأن المنفعة بين النقيضين بالذات ، فاللفظ الدال على القعود دال على النهي عن عدمه أو على المنع منه بالذات .

والثاني : منافع له بالعرض أي بالاستلزام وهو الضد كالقيام مثلاً أو الاضطجاع ، وضابطه أن يكون معنى وجودياً يضاد المأمور به ، ووجه منافاته بالاستلزام أن القيام مثلاً يستلزم عدم القعود الذي هو نقيض القعود ، فلو حصل القعود لاجتماع النقيضان فامتناع اجتماع الضدين إنما هو لامتناع اجتماع النقيضين لا لذاتهما ، فاللفظ الدال على القعود يدل

(١) هو : عبد الكريم بن محمد بن عبد الكريم ، أبو القاسم ، الرافعي ، القرويني ، من كبار الشافعية ، توفي سنة ٦٢٣ هـ .

(فوات الوفيات ٢ / ٣ ، الأعلام ٤ / ١٧٩) .

(٢) انظر : التحصيل (١ / ٣١٠ ، ٣١١) .

على النهي عن الأضداد الوجودية كالقيام مثلاً بالتزام ، والذي يأمر أن قد يكون غافلاً عنها هكذا ذكره الإمام في المحصول (١) ، وغيره ، وفي المسألة قول آخر أن المنفعة بين الضدين بالذات .

إذ علمت ذلك فتقول المصنف : (وجوب الشيء يستلزم حرمة نقيضه ، لأنه جزؤه) لقائل أن يقول : إن أراد بذلك أنه يدل على المنع من أضداده الوجودية فهذا مسلم ، ولكن لانسلم أنه جزء من ماهية الوجوب ، بل جزؤه المنع من الترك ، وإن أراد به أنه دال على المنع من الترك فليس محل النزاع ، إذ لا خلاف أن الدال على الوجوب دال على المنع من الترك ، لأنه جزؤه وإلا خرج الواجب عن كونه واجباً بل لنزاع في دلالة على المنع من أضداده الوجودية كما اقتضاه كلام الإمام ، فيلزم إما فساد الدليل أو نصيبه في غير محل النزاع ، وإذا أردت إصلاح هذا الدليل بحيث يكون مطابقاً للمدعى فقل : الأمر دال على المنع من الترك ومن لوازم المنع من الترك المنع من الأضداد ، فيكون الأمر دالاً عن المنع من الأضداد بالالتزام وهو المدعى .

دليل المعترلة

قوله : (قالت المعترلة) أي استدلت المعترلة على أن الأمر بالشيء ليس نهياً عن ضده بأن الموجب للشيء قد يكون غافلاً عن نقيضه فلا يكون النقيض منهياً عنه ، لأن النهي عن الشيء مشروط بتصوره ، وبغفل - بضم الفاء - كما ضبطه الجوهري ، قال : ومصدره غفلة وغفولاً (٢) ، وأجاب المصنف عن هذا الدليل بوجهين :

أحدهما : لانسلم إمكان الإيجاب للشيء مع الغفلة عن نقيضه ، لأن

(١) انظر : المحصول (١ / ٢٩٥) .

(٢) انظر : الصحاح مادة غفل ، (٥ / ١٧٨٢) .

المنع من النقيض جزء من ماهية الوجوب كما قررناه ، فيستحيل وجود الإيجاب بدونه لاستحالة وجود الشيء بدون جزئه ، وإذا استحال وجوده بدونه فالمتصور للإيجاب متصور المنع من الترك ، فيكون متصورا للترك لاحالة ، وهذا الجواب باطل لكونه في غير محل النزاع كما تقدم .

الثاني : سألنا أن النقيض قد يكون مخفولا عنه لكن لا يلزم من ذلك أن لا يكون منهيا عنه ، فإنه يفتقض بوجوب مقدمة الواجب . أى ما لا يتم الواجب إلا به ، فإنه واجب . فإنه كما تقدم مع أن الموجب قد يكون غافلا عنه فكذلك حرمة النقيض .

المسألة السادسة

إذا نسخ الوجوب بقي الجواز

قال البيضاوى : (المسألة السادسة : إذا نسخ الوجوب بقي الجواز خلافا للغزالي ، لأن الدال على الوجوب يتضمن الجواز ، والناسخ لا ينافيه ، فإنه يرتفع الوجوب بارتفاع المنع من الترك ، قبل : الجنس يتقوم بالفصل فيرتفع بارتفاعه ، فلنا : لا ، وإن سلم فيتقوم بفصل عدم الحرج) .

أقول : إذا أوجب الشارع شيئا ثم نسخ وجوبه فيجوز الإقدام عليه عملا بالبراءة الأصلية كما أشار إليه في المحصول في آخر هذه المسألة (١) ، وصرح به غيره ، ولأن الدليل على الإيجاب قد كان أيضاً دالا على الجواز كما سيأتي تقريره ، فدلالته على الجواز هل هي باقية أم زالت بزوال الوجوب ، هذا محل الخلاف .

فقال الغزالي : إنها لا تبقى بل يرجع الأمر إلى ما كان قبل الوجوب من البراءة الأصلية أو الإباحة أو التحريم ، وصار الوجوب بالنسخ كان لم يكن هكذا جزم به في المستصفى (٢) .

(١) انظر : المحصول (٢٩٦/١) .

(٢) المستصفى (٤٧/١) .

وقال الإمام ، وأتباعه ، والجمهور : إنها باقية ، ومراد هؤلاء بالجواز هو التخيير بين الفعل والترك كما سيأتي ، وقد صرح به المصنف في آخر المسألة وهو الذي صرح به الغزالي أيضا بعدم بقاءه ، وعلى هذا فيكون الخلاف بينهما معنويا على خلاف ما ادعاه ابن التلمساني ، وصورة المسألة أن يقول الشارع : نسخت الوجوب ، أو حرمة الترك ، أو رفعت ذلك ، فأما إذا نسخ الوجوب بالتحريم أو قال : رفعت جميع ما دل عليه الأمر السابق من جواز الفعل ، ومنع الترك فيثبت التحريم قطعاً .

الأدلة

قوله : (لأن الدال) الدليل على بقاء الجواز أن الجواز جزء من ماهية الوجوب ، لأن الوجوب مركب من جواز الفعل مع المنع من الترك ، وإن شئت قلت : مركب من رفع الحرج عن الفعل مع إثبات الحرج على الترك ، واللفظ الدال على الوجوب دال على الجواز بالتضمن ، والناسخ الموجب لا ينافي الجواز ، فإن الوجوب يرتفع بارتفاع المنع من الترك ، إذ المركب يرتفع بارتفاع جزئه ، وإذا تقرر أنه لا ينافيه فتبقى دلالة عليه ، ولك أن تقول : الدليل الرافع للمنع من الترك إن لم يرفع أيضاً الجواز فلا يكون ذلك نسخاً بل تخصيصاً ، لأنه إخراج لبعض ما دل عليه اللفظ ، وهو غير المدعى ، وإن رفعه فلا كلام أيضاً ، فالمدعى بقاؤه هو الجواز بمعنى التخيير في ضمن الوجوب هو الجواز بمعنى رفع الحرج عن الفعل ، ولا يتم المدعى إلا بزيادة أخرى تأتي في الجواب عن إعتراض الغزالي ومع تلك أيضاً فليس مطابقاً للدعوى كما سيأتي إيضاحه .

قوله : (قيل : الجنس إلخ) وهذا يحتمل أن يكون إبطالا للدليل السابق ، ويحتمل أن يكون دليلاً للغزالي .

وتقرير الأول أن يقال : لا سلم أن الناسخ لا ينافي الجواز ، لأن كل

فصل هو علة لوجود الحصة التي فيه من الجنس كما نص عليه ابن سينا (١)،
لأنه يستحيل وجود جنس مجرد عن الفصول كالحبوانية مثلا، وإليه أشار
بقوله : يتقوم بالفصل ، أى يوجد به ، ولعله من قولهم : فلان قوام أهل
بيته - بكسر القاف - أى الذى يقيم شأنهم حكاية الجوهري (٢).

إذا تقرر ذلك فالجواز جنس للواجب ، والمندوب ، والمكروه ،
والمباح ، والعلة في وجوده في الواجب وهو فصل الواجب وهو الحرج
على الترك ، فإذا زال الفصل زال الجواز ، لأن المعلول يزول بزوال علته،
وفي ذلك يقول بعضهم :

أيا من حياتي جنس فصل وصاله ومن عيشي ملزوم لازم قربه
أوجود ملزوم ولا لازم له محال وجنس لم يقم فصله به (٣)

فتثبت أن الناسخ ينافي الجواز .

التقرير الثاني أن يقال : الدليل على أن الجواز لا يبق ، وذلك أن كل
فصل هو علة إلخ ثم أوجب المصنف عن ذلك بوجهين :

أحدهما : وإليه أشار بقوله : (قلنا : لا) أى لأنسلم ماقاله ابن سينا
من أن الفصل علة للجنس ، فقد خالفه الإمام وقال : إنهما معلولان لعللة
واحدة (٤) ، وتقرير ذلك مذکور في السكتب الحكيمة ، ويحتمل أن يكون
المراد أنا لأنسلم أن هذا الفصل الخاص ، وهو الحرج على الترك علة لهذا

(١) هو : الحسين بن عبد الله بن سينا ، أبو علي ، الرئيس ، الحكيم المشهور ،
صاحب التصانيف المختلفة في الطب والفلسفة ، من مؤلفاته : الشفاء ، في الحكمة
والفلسفة . توفي بهمدان سنة ٤٣٨ .

انظر : (وفيات الأعيان ١ / ٤١٩ ، شذرات الذهب ٣ / ٢٣٤) .

(٢) انظر : الصحاح مادة « قوم » ، (٥ / ٢٠١٦) .

(٣) لم أقف على قائلها .

(٤) انظر : المحصول (١ / ٢٩٧) .

الجنس الخاص ، وهو الجواز ، لأنهما حكان شرعيان ، والأحكام قديمة
فلا يكون أحدهما علة للآخر .

والثاني : سلمنا أنه علة له لكن لأنسلم أنه يلزم من ارتفاع هذا الفصل
ارتفاع الجنس ، لأن الجواز له قيدان .
أحدهما : الحرج على الترك .

والثاني : عديم الحرج ، فإذا زال الأول خلفه الثاني . وهذا الثاني
استفدناه من الناسخ ، لأنه أثبت رفع الحرج عن الترك ، فالماهية الحاصلة
بعد الناسخ مركبة من قيدتين :

أحدهما : زوال الحرج عن الفعل ، وهو مستفاد من الأمر .

والثاني : زوال الحرج عن الترك ، وهو مستفاد من الناسخ ، وهذه
الماهية هي المندوب ، أو المباح هكذا ذكره في المحصول (١) ، وهو معنى
ماقاله المصنف ، واستفدنا من كلامه أنه إذا نسخ الوجوب بقي إما الإباحة
أو التندب من الأمر وناسخه لأن الأمر فقط ، فيلبي أن تكون الدعوى
بهذه الصيغة ، وهذا الكلام هو الذى سبق الوعد بذكره .

ثمرة الخلاف من الفروع الفقهية

وأما فائدة هذا الخلاف من الفروع فهو كل موضع بطل فيه الخصوص
هل يبقى العموم ؟ ومن ذلك ماإذا وجد المنافي للفرض دون النفل ، ويندرج
فيه صور كثيرة كالإحرام قبل الزوال بالظهر ، ومن ذلك ما أشار إليه
الغزالي في الوسيط ، وهو ما إذا أحوال المشترك البائع بالثمن على رجل ثم
وجد بالمبيع عيبا فرده ، فإن الحوالة تبطل على الأصح ، ولكن هل للبحتل
قبضه لئلا يملك ؟ فيه خلاف ، وجه الجواز أن الحوالة متضمنة لجواز الأخذ،

(١) المصدر السابق ص ٢٩٨ .

والمنافى ورد على خصوص الحوالة فيبقى الجواز ، وهذه المسألة قد أشار إليها الأمدى ، وابن الحاجب بقولها : المباح ليس بجنس للواجب (١) ، ولكن هذه الترجمة غير محل النزاع .

المسألة السابعة

الواجب لا يجوز تركه

قال البيضاوى : (المسألة السابعة : الواجب لا يجوز تركه . قال الكعبى (٢) : فعل المباح ترك الحرام وهو واجب . قلنا : لا ، بل به يحصل . وقالت الفقهاء : يجب الصوم على الحائض ، والمريض ، والمسافر ، لأنهم شهدوا الشهر وهو موجب وأيضاً عليهم القضاء بقدره . قلنا : العذر مانع ، والقضاء يتوقف على السبب لا الوجوب ، وإلا لما وجب قضاء الظهر على من نام جميع الوقت .

أقول : قد عرفت فيما تقدم أن الوجوب هو اقتضاء الفعل مع المنع من الترك ، فيستحيل كون الشيء واجباً مع كونه جائز الترك لاستحالة بقاء المركب بدون جزئه ، وذكر المصنف ذلك توطئة للرد على طائفتين : إحداهما : الكعبى وأتباعه .

والثانية : الفقهاء .

فأما الكعبى فادعى أن المباح واجب مع كونه جائز الترك ، واستدل بأن فعل المباح ترك الحرام ، وترك الحرام واجب ، فينتج أن فعل المباح واجب .

(١) انظر : الإحكام (٩٦ / ١) ، وشرح العنبد على المختصر (٦ / ٢ ، ٧) .
(٢) هو : عبد الله بن أحمد بن محمود الكعبى البلخى ، رأس طائفة من المعتزلة تسمى بالكعبية ، كانت له آراء خاصة في علم الكلام والاصول ، توفي سنة ٣١٩ هـ .

انظر في ترجمته : (وفيات الاعيان ٢ / ٢٤٨) والبداية والنهاية (٢٨٤ / ١١) .

قوله : (قلنا : لا) أى لانسلم أن فعل المباح هو نفس ترك الحرام ، لأن فعل المباح أخص من ترك الحرام ، وتقرير ذلك أنه يلزم من فعل المباح ترك الحرام ولا يلزم من ترك الحرام فعل المباح لجواز تركه بالواجب ، والمنسوب ، ففعل المباح أخص من ترك الحرام ، والأخص غير الأعم ، فلا يكون المباح ترك الحرام ، بل هو شئ يحصل به تركه لما بيننا أنه قد يحصل به وبغيره ، فكل واحد من الواجب ، والمنسوب ، والمباح ، والمكروه وسيلة لترك الحرام ، وإذا كان الواجب وسائل فيجب واحد منهما لا بعينه لا واحد بخصوصه ، فلا يتعين خصوص المباح للواجب ، فيبطل دعوى الكعبى وهكذا أجاب به الإمام (١) ، وهو ضعيف ، لأنه يلزم منه أن يكون المباح واجباً على التخيير ، والواجب على التخيير واجب على الجملة ، وكل فرد يقع منه يكون واجباً بلا خلاف كما تقدم في خصال الكفارة ، لكن تخصيص الكعبى بالمباح لا معنى له ، بل يجرى في غيره حتى في المكروه ، ولأجل ضعف هذا الجواب قال الأمدى ، وابن برهان ، وابن الحاجب ، إنه لا يخلص مما قاله الكعبى مع التزام أن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب (٢) .

وأما الفقهاء فقال كثير منهم : يجب الصوم على الحائض ، والمريض ، والمسافر لوجوبين :

أحدهما : أنهم شهدوا الشهر ، وشهود الشهر موجب للصوم لقوله تعالى : (فن شهد منكم الشهر فليصمه) (٣) .

الثانى : أن القضاء يجب عليهم بقدر ما فاتهم ، فوجب أن يكون بدلا عنه كفراة المتلفات .

(١) المحصول (١ / ٢٩٨ ، ٢٩٩) .

(٢) الإحكام للأمدى (١ / ٩٥) وشرح العنبد (٢ / ٦) .

(٣) سورة البقرة من الآية ١٨٥ .

والجواب عن الأول : أن شهود الشهر إنما يكون موجبا للصوم عند انتفاء الأعذار المانعة من الوجوب ، والمذر ههنا قائم ، فلذلك امتنع القول بالوجوب ،

وعن الثاني : أن القضاء يتوقف على سبب الوجوب ، وهو دخول الوقت لا على وجود الوجوب ، إذ لو توقف على نفس الوجوب لما كان قضاء الظاهر مثلاً واجباً على من نام جميع الوقت ، لأنه غير مكلف بالظهر في حال نومه لا امتناع تكليف الغافل ، والإمام ، وأتباعه لم يجيبوا عن هذين الدليلين كما أجاب المصنف بل انتقلوا إلى المعارضة بما هو أقوى ، وهو جواز الترك كما قرره المصنف أولاً ، وقوله :

(وقال الفقهاء) هي عبارة صاحب الحاصل ، والصواب عبارة الإمام في المحصول ، والمنتخب فإنه قال : وقال كثير من الفقهاء ، ثم قال بعد ذلك : وعندنا أنه لا يجب على الحائض ، والمريض أصلاً ، وأما المسافر فيجب عليه صوم أحد الشهرين : إما رمضان أو شهر غيره ، أيهما أتى به كان هو الواجب كما في خصال الكفارة هكذا قال في المحصول (١) ، والمنتخب وفيه نظر ، فإن المريض أيضاً يجوز له الصوم ، فيكون مخيراً ، وإذا كان مخيراً فيكون كالسافر إلا أن يفرض ذلك في مريض يفتى به الصوم لهلاك نفسه أو عضوه . فإنه يحرم عليه الصوم .

قال الغزالي في المستصفي : فلو صام والحالة هذه فيحتمل أن لا يجزئه ذلك في مريض يفتى به الصوم لهلاك نفسه أو عضوه ، فإنه يحرم عليه الصوم (٢) .

(١) المحصول (١ / ٢٩٩) .

(٢) المستصفي (١ / ٦٣) .

الباب الثاني

فيما لا بد للحكم منه

الفصل الأول

في الحاكم

قال البيضاوي : (الفصل الأول في الحاكم ، وهو الشرع دون العقل ، لما يذنب من فساد الحسن والقيح العقليين في كتاب المصباح) .

أقول : أركان الحكم ثلاثة : الحاكم ، والمحكوم عليه ، والمحكوم به ، فلذلك ذكر المصنف في هذا الباب ثلاثة فصول لأكمل منها فصل ، الفصل الأول في الحاكم ، وهو الشرع عند الأشاعرة فلا تحسين ولا تقبيح إلا بالشرع .

تحرير محل النزاع

اعلم أن الحسن والقيح قد يراد بهما ملائمة الطبع ومنافرته كقولنا : إنقاذ الغرقى حسن ، وأخذ الأموال قبيح ، وقد يراد بهما صفة السكال وصفة النقص كقولنا : العلم حسن والجهل قبيح ولا نزاع في كونهما عقليين كما قاله المصنف في المصباح تبعاً للإمام الرازي (١) ، وغيره . وإنما

(١) انظر : المحصول (١ / ٢٩) .

على القبيح والحسن العقليين

قال المصنف: (فرعان على النزول: الأول: شكر المنعم ليس بواجب عقلا، إذ لا تعذيب قبل الشرع لقوله تعالى: (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا)).

ولأنه لو وجب لوجب إما لفائدة المشكور وهو ميزة، أو للشاكر في الدنيا وإنه مشقة بلا حظ، أو في الآخرة، ولا استقلال للعقل بها.

قيل: يدفع ظن الضرر الآخر.

قلنا: قد يتضمنه لأنه تصرف في ملك الغير بغير إذنه وكالاستهزاء لحقاره الدنيا بالقياس إلى كبريائه، ولأنه ربما لا يقع لانقضاء. قيل: ينتقض بالوجوب الشرعي. قلنا: إيجاب الشرع لا يستدعي فائدة).

أقول: لما أبطال الأشاعرة قاعدة التحسين والتقييح العقليين لزم من إبطالها إبطال وجوب شكر المنعم عقلا، وإبطال حكم الأفعال الاختيارية قبل البعثة، لكن جرت عادتهم أن يتنزلوا ويسلبوا لهم صحة القاعدة، ويبطلوا مع ذلك كلامهم في هذين الفرعين بخصوصهما لقيام الدليل على إبطال حكم العقل فيهما.

وحاصله يرجع إلى تخصيص قاعدة الحسن والقبح العقليين بإخراج بعض أفرادها لما منع، كما وقع ذلك في القواعد السمعية، وقوله: (على المنزل) أي الافتراض، وسمى بذلك لأن فيه تكليف الانتقال من مذهبتنا الحق الذي هو المرتبة العليا إلى مذهبهم الباطل الذي هو في غاية الانخفاض.

واعلم أن المصنف قد أقام الدليل على إبطال حكم العقل في الفرع الأول، وأما الفرع الثاني فإنه أبطأ أدلته فقط كما ستراه، ولا يلزم من إبطال الدليل المعين إبطال المدلول.

النزاع في الحسن والقبح بمعنى ترتب الثواب والعقاب: فضع الأشاعرة هما شرعيان، وذهبت المعتزلة إلى أنهما عقليان، بمعنى أن العقل له صلاحية الكشف عنهما، وأنه لا يفتقر الوقوف على حكم الله تعالى إلى ورود الشرائع لاعتقادهم وجوب مراعاة المصالح والمفاسد، وإنما الشرائع وكدة لحكم العقل فيما يعلمه العقل بالضرورة كالعالم بحسن الصدق النافع، أو بالنظر كحسن الصدق الضار، فأما ما لا يعلمه العقل بالضرورة ولا بالنظر كصوم آخر يوم من رمضان، وتحريم أول يوم من شوال، فإن الشرائع مظهرة لحكمه لمعنى خفي علينا.

فلنخص أن الحاكم حقيقة هو الشرع إجماعا، وإنما الخلاف في أن العقل هل هو كاف في معرفته أم لا؟ وكلام الكتاب يوم خلاف ذلك، وقد أحال المصنف إبطال مذهبهم على ما قروه في كتاب المصباح، فإن اللائق بذلك هو أصول الدين.

وحاصل مقاله فيه: إن أفعال العباد منحصرة في الاضطرار والاتفاق، ومتى كان كذلك استحال وصفها بالحسن والقبح.

بيان الانحصار أن المكلف إن لم يكن قادرا على الترك فهو الاضطراري، وإن كان قادرا على تركه فإن لم يكن صدوره عنه موقوفا على المرجح فهو الاتفاق، وإن كان موقوفا على المرجح فذلك المرجح إن كان من الله تعالى لزم كون الفعل اضطراريا، وإن كان من العبد فإن لم يكن صدور ذلك المرجح لمرجح آخر لزم أن يكون الفعل اتفاقيا، وإن كان لمرجح فإن كان من العبد لزم التسلسل، وإن كان من الله تعالى لزم كونه اضطراريا. فثبت أن أفعال العبد منحصرة في الاضطرار، والاتفاق، وحينئذ فلا يوصف بحسن ولا قبح للإجماع منا ومنهم على أنه لا يوصف بذلك إلا الأفعال الاختيارية، وللفضلاء على هذه النكتة أسئلة كثيرة مذكورة في المبسوطات.

الفرع الأول

أما الفرع الأول :

فهو أن شكر المنعم لا يجب عقلاً خلافاً للمعتزلة ، والإمام نثر الدين في بعض كتبه الكلامية (١) ، وليس المراد بالشكر هو قول القائل : الحمد لله ، والشكر لله ونحوه ، بل المراد به اجتناب المستحبات العقلية ، والإتيان بالمستحبات العقلية ، والمنعم هو البارئ سبحانه وتعالى .

الأدلة

استدل المصنف على عدم الوجوب بالنقل ، والعقل :

أما النقل فقوله سبحانه وتعالى : (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) (٢) فانتفاء التعذيب قبل البعثة دليل على أنه لا وجوب قبلها ، لأن الواجب هو الذي يصح أن يعاقب تاركه ، وإذا لم يكن الوجوب ثابتاً قبلها لم يكن الوجوب عقلياً .

فإن قيل : علم العقاب لا يدل على عدم الوجوب لجواز العفو .

قلنا : المنفي هو حجة التعذيب ، لأن قولنا : ما كان لزيد أن يفعل كذا ، فيه إشعار بذلك ؛

وأيضاً فإن الخصم يقول بأنه يجب التعذيب قبل التوبة فألزماه به ، وعلى هذا فالملازمة بين نفي التعذيب وعدم الوجوب إلزامية ، وعلى الأول حقيقة وبرهانية .

ولك أن تقول : هذه الآية تدل على إبطال حكم العقل مطلقاً ، لأنها

(١) المحصول (٤٠ / ١) .

(٢) سورة الإسراء الآية ١٥ .

نفى التعذيب لافي شكر المنعم فقط ، وهو خلاف المقصود ، لأن البحث على تقدير تسليم حكم العقل ،

وللمعتزلة أيضاً هنا اعتراضات ضعيفة كقولهم : يحتمل أن يكون المنفي هو مباشرة التعذيب ، فإنه مدلول وما كنا ، أو المنفي وقوعه قبل البعثة لا وقوعه مطلقاً ، فقد يتأخر للقيام أو الرسول هو العقل .

الدليل الثاني : وهو الدليل العقلي ، فلأنه لو وجب لامتنع أن يجب لا لفائدة ، لأنه عيب ، والعقل لا يوجب العيب ، ولأن المعقول من الوجوب ترتب الثواب على الفعل ، والعقاب على الترك ، فإذا لم يتحقق الوجوب ويمتنع أيضاً أن يجب لفائدة ، لأن تلك الفائدة لا جائز أن تكون راجعة إلى المشكور ، وهو البارئ سبحانه وتعالى ، لأن الفائدة إما جلب منفعة أن دفع مضرة ، والبارئ تعالى منزّه عن ذلك ، ولا إلى الشاكر في الدنيا ، لأن الاشتغال بالشكر كلفة عاجلة ، ومشقة على النفس لاحظ لها فيه ، ولا في الآخرة أيضاً ، لأن العقل لا يستقل بمعرفة الفائدة في الآخرة ، أو بمعرفة الآخرة نفسها دون إخبار الشارع ، ولا ذكر لهذا التعليل المذكور في القسم الأخير في كلام الإمام ولا أتباعه .

ولقائل أن يقول : لانسلم انحصار القسمة في عود الفائدة إلى الشاكر والمشكور ، بل لا بد من إبطال عودها إلى غيرهما أيضاً ، سلمنا قال الأمدى في الإحكام : فقد تكون الفائدة راجعة إلى الشاكر في الدنيا ، وكون الشكر مشقة لا ينفي حصول فائدة مترتبة عليه كاستمرار الصحة ، وسلامة الأعضاء الباطنة والظاهرة ، وزيادة الرزق ، ودفع القحط إلى غير ذلك مما لا ينحصر ، بل الغالب أن الفوائد لا تحصل إلا بالمشاق فقد يكون الشكر سبباً لشيء من هذه الفوائد على معنى أن يكون شرطاً في حصوله ، وأيضاً فقد يكون الشيء ضرراً ، ويكون دافعاً لضرر أزيد منه كقطع اليد المتأكلة (١) .

(١) انظر : الإحكام (١ / ٦٧ ، ٦٨) .

قوله : (قبل : يدفع ظن ضرر الأجل) هذا إعتراض للمعتزلة على قولنا : لا فائدة فيه . قالوا : بل له فائدة وهو الخروج عن العهدة بيقين ، فإنه يجوز أن يكون خالفه طالب منه الشكر ، فيقول : إن أتيت به سلمت من العقوبة ، وإن تركته فقد يكون أوجب على فيعاقبني عليه ، فيكون الإتيان به يدفع احتمال العقوبة . وتعبير المصنف بالظن فيه نظر ، لأن الظن هو الغالب ولا غالب ، إنما الحاصل هو الاحتمال فقط ويمكن جعل هذا الاعتراض دليلا للمعتزلة فيقال : الإتيان بالشكر يدفع ظن الضرر ، ودفع الضرر المظنون واجب ، فالإتيان بالشكر واجب .

والجواب : أن الشكر قد يتضمن الضرر أيضا فيكون الخوف حاصلًا على فعله كما أنه حاصل على تركه ، وإذا حصل الخوف على الأمرين كان البقاء على الترك بحكم الاستصحاب أولى ، فإن لم تثبت أولوية الترك فلا أقل من أن لا يثبت القطع بوجوب الفعل ، وإنما قلنا : إنه قد يخاف منه الضرر لثلاثة أوجه :

أحدها : أن الشاكر ملك للشكور ، فإفادته على الشكر بغير إذنه تصرف في ملك الغير بغير إذنه من غير ضرورة .

الثاني : أن شكر الله تعالى على نعمه كأنه استنزاه بالله تعالى ، لأن من أعطاه الملك العظيم كسرة من الخبز أو قطرة من الماء فاشتغل بالمنعم عليه في المحافل العظيمة بذكر تلك النعمة وشكرها كان معتمدا ، ولا شك أن ما أنعم الله تعالى به على عباده بالنسبة إلى كبريائه وخزائنه ملكه أقل من نسبة اللقمة إلى خزائن الملك ، لأن نسبة المتناهي إلى المتناهي أكثر من المتناهي إلى غير المتناهي .

الثالث : أنه ربما لا يهتدى إلى الشكر اللائق بالله تعالى فيأتي به على وجه غير لائق ، وليسق غير موافق .

قوله : (قيل : ينتقض بالوجوب الشرعي) يعني أن المعتزلة قالوا : ماذا كرموه من الدليل يقتضي أن الشكر يستحيل إجماعه شرعا ، فإنه يقال : إن الله تعالى لو أوجبه لأوجبه إما لفائدة أو لا لفائدة إلى آخر التقسيم ، لكنه يجب إجماعا ، فما كان جوابا لكم كان جوابا لنا . والجواب : أن مذهبنا أنه لا يجب تعليل أحكام الله تعالى وأفعاله بالأغراض ، فله بحكم المالكية أن يوجب ما شاء على من شاء من غير فائدة ومنفعة أصلا ، وهذا مما لا يمكن الخصم دعواه في العقل . هكذا قال في المحصول (١) ، فتبعه المصنف هنا ، وفي مواضع أخرى ، لكنه نصر في القياس على أن الاستقراء دال على أن الله سبحانه وتعالى شرع أحكامه لمصالح العباد تفضلا وإحسانا ، وهذا يقتضي أن الله تعالى لا يفعل إلا الحكمة ، وإن كان على سبيل التفضل ، وهو يناق المذكور هنا ، والجواب الصحيح : التزام كون الوجوب الشرعي لفائدة في الآخر ، لأننا علمناها بأخبار الشارع ، وهذا لا يأتي في الوجوب العقلي كما تقدم .

﴿ فائدة ﴾

قال الأمدى : هذه المسألة ظنية ، لأن المعقول فيها ضعيف كما تقدم (٢) .

الفرع الثاني

الأفعال الاختيارية قبل البعثة

قال المصنف : (الثاني : الأفعال الاختيارية قبل البعثة مباحة عند البصرية ، وبعض الفقهاء ، محرمة عند البغدادية ، وبعض الإمامية ،

(١) المحصول (١/٤٣ وما بعدها) .

(٢) انظر : الإحكام (١/٦٩) .

وابن أبي هريرة (١). وتوقف الشيخ (٢)، والصيرفي (٣)، وفسره الإمام بعدم الحكم، والاولى أن يفسر بعدم العلم، لأن الحكم قديم عنده، ولا يتوقف تعلقه على البعثة، لتجويزه التكليف بالمحال).

أقول: هذا هو الفرع الثاني من الفرعين الذين أشار إليهما بقوله: (فرعان على التنول) وحاصله أن الأفعال الصادرة من الشخص قبل بعثة الرسول ﷺ إن كانت لإضرارية كالتنفس في الهواء وغيره ففي الحصول، والمنتخب أنها غير ممنوع منها قطعاً، قال في الحصول: إلا إذا جورنا التكليف بما لا يطاق، وعبر بعض الشارحين، وصاحب التحصيل عن هذا بأنه مأذون فيه، وفيه نظر فسيأتى في آخر هذه المسألة أن عدم المنع لا يستلزم الإذن فيه، لأن الإذن هو الإباحة، والإباحة حكم شرعى لا يثبت إلا بالشرع، والفرض عدم وروده.

(١) هو الحسن بن الحسين، المسكنى بأبي علي، المعروف بابن أبي هريرة، تقلد على أبي العباس بن سريج، انتهت إليه رئاسة الشافعية في بغداد. توفي سنة ٣٤٥ هـ.

انظر في ترجمته: (تاريخ بغداد ٧ / ٢٩٨).

(٢) هو: علي بن إسماعيل بن إسحاق، أبو الحسن الأشعري، البصري، المتكلم النظار، من مؤلفاته: الاسماء والصفات، ورد الرد على المجسمة، توفي سنة ٣٢٤ هـ وقيل غير ذلك.

انظر في ترجمته: (وفيات الأعيان ٢ / ٤٦)، شذرات الذهب ٢ / ٣٠٣.

(٣) هو: محمد بن عبد الله البغدادي، أبو بكر الصيرفي، الإمام الفقيه الأصولي، قال عنه الغفال: «كان أعلم الناس بالأصول بعد الشافعي»، من مؤلفاته: شرح الرسالة، للإمام الشافعي، توفي سنة ٣٣٠ هـ.

انظر: (طبقات الشافعية للسبكي ٣ / ١٨٦)، شذرات الذهب ٢ / ٣٢٥، وفيات الأعيان ٣ / ٣٣٧).

وأما الأفعال الاختيارية كأكل الناقة وغيرها فهي مباحة عند المعتزلة البصرية، وبعض الفقهاء أي من الشافعية والحنفية كما قال في الحصول، والمنتخب، ومحرمة عند المعتزلة البغدادية، وطائفة من الإمامية، وأتى على ابن أبي هريرة من الشافعية، وذهب الشيخ أبو الحسن الأشعري، وأبو بكر الصيرفي من الشافعية إلى أنها على الوقت، واختاره الإمام نضر الدين، وأتباعه.

فإن قيل: سيأتى في آخر الكتاب أن الأصل في المنافع الإباحة على الصحيح. قلنا: الخلاف هناك فيما بعد الشرع بأدلة سمعية، ولم يحرر المصنف مذهب المعتزلة، وقد حرره الأمدى في الأحكام، وتبعه عليه ابن الحاجب، فقال:

حل هذا الخلاف عندم في الأفعال التي لا دلالة للعقل فيها على حسن ولا قبح، فإن اقتضى ذلك انقسمت إلى الأحكام الخمسة، لأن ما يقضى العقل بحسنه إن لم يترجح فعله على تركه فهو المباح، وإن ترجح نظر: إن لحق تاركة الذم فهو الواجب، وإلا فهو المندوب، وما يقضى العقل بقبحه إن لحق فاعله الذم فهو الحرام، وإلا فهو المكروه (١).

قوله: (وفسره الإمام) أي فسر الإمام نضر الدين هذا التوقف الذي ذهب إليه الشيخ أبو الحسن الأشعري بعدم الحكم، أي لاحكم في الأفعال الاختيارية قبل الشرع، فبحث المصنف معه في هذا، فقال: الأولى أن يفسر بعدم العلم بالحكم، أي: لها حكم، ولكن لانهله بهينه، ولا يفسر بعدم الحكم، لأن الحكم قديم عند الأشعري، ثابت قبل وجود الخلق، فكيف يستقيم نفيه بعد وجودهم، وقبل البعثة، والضمير في قوله: (عنده) يعود إلى الأشعري، وفي بعض الشروح أنه عائد إلى الإمام، وهو مردود، لأن تفسير القول راجع إلى مقتضى قاعدة قائله لا قاعدة مفسره.

(١) الحصول (١ / ٤٧).

ثم إن المصنف استشعر سؤالا على هذا البحث فأجاب عنه ، ونقير
السؤال أن يقال :

تعلق الحكم بالأفعال الاختيارية حادث ، فيجوز أن يكون مراد
الإمام بعدم الحكم قبل البعثة عدم التعلق كما تقدم مثله في أول الكتاب
في قولنا : حلت المرأة بعد أن لم تكن ، أن معناه حدث تعلق الحل
لا الحل نفسه .

والجواب : أن التعلق لا يتوقف على البعثة أيضاً عند الأشعري لجواز
التعلق قبل الشرع ، وإن لم يعلم المكلف ، إذ غاية ما يلزم منه أنه تكليف
بالحال ، وهو جائز على رأيه كما سيأتي ، هذا حاصل كلام المصنف ، فأما
قوله : (وفسره الإمام بعدم الحكم) فمنوع ، فإن عبارته في أول هذه
المسألة : ثم هذا الوقت تارة يفسر بأنه لاحكم ، وهذا لا يكون وقفاً بل
قطعاً بعدم الحكم ، ونارة بأننا لا ندرى هل هناك حكم أم لا ، وإن كان
هناك حكم فلا ندرى أنه لإباحة أو حظر هذه عبارته ، وليس فيها ههنا
اختيار شيء من هذه الاحتمالات التي نقلها ، ثم إنه في آخر المسألة اختار
تفسيره بعدم العلم فقال : وعن الأخير أن مرادنا بالتوقف أنا لا نعلم أن الحكم
هو الحظر أو الإباحة .

وهذا لفظ الإمام في المحصول (١) بحروفه ، وذكر مثله أيضاً في
المنتخب ، ولعل الذي أوقع المصنف في هذا اللفظ هو صاحب الحاصل ،
فإنه قال في اختصاره بالمحصول ثم التوقف مرة يفسر بأننا لا ندرى الحكم
ومرة بعدم الحكم ، وهو الحق ، وأما قوله : (والأولى أن يفسر بعدم العلم)
فعبارة غير مفهومة للمراد لأنها تحتمل ثلاثة أمور :

أحدهما : أنا لا نعلم هل فيها حكم أم لا .

(١) انظر : المحصول (١/٥٠) .

الثاني : أن نعلم أن هناك حكماً ولكن لا نعلمه بعينه .

الثالث : أن نعلم أيضاً أن هناك حكماً ولكن لا نعلم تعلقه بفعل المكلف ،
فاحتملت العبارة أن يكون المراد إما عدم العلم به ، أو بتعيينه ، أو بتعلقه .

فأما الأول : فلا يصح إرادته :

وأما الثالث : فكذلك أيضاً ، لأنه لو احتمل توقف التعلق على البعثة
لصح الاعتراض المتقدم الذي استشعر ، فأجاب عنه وهو عنده باطل ،
وحاصله أن الذي حاول إرشاد الإمام إليه قد ذكره الإمام بعينه بعبارة
أخرى هي أحسن من عبارته ، وأما قوله :

(ولا يتوقف تعلقه إلخ) ، فضعيف ، لأنه لا يلزم من تجويزه التكليف
بالحال أن يكون التعلق سابقاً على البعثة ، لأنه لو لم من ذلك لكان يلزم
أن يكون التكليف بالحال واجباً عنده وهو باطل ، بل قام الدليل على أن
هذه الصورة من المحال لم تقع وهو قوله تعالى : (وما كنا بمدينين) الآية
ثم إن هذا من باب تكليف المحال لامن التكليف بالمحال ، وستعرف
الفرق بينهما في تكليف الغافل .

أدلة القائلين بالإباحة

قال المصنف : (احتج الأولون بأنها انتفاع خال عن أماراة المفسدة ،
ومضرة المالك فتباح كاستغلال بحدار الغير ، والاقتباس من ناره ،
وأيضاً الماء كل اللذيذة خلقت لغرضنا ، لا متناع العبث واستغفائه ، وليس
للإضرار اتفاقاً ، فهو للنفق وهو إما التلذذ ، أو الاغتذاء ، أو الاجتناب
مع الميل ، أو الاستدلال ولا يحصل إلا بالتناول . وأجيب عن الأول :
بمنع الأصل ، وعليه الأوصاف والدوران ضعيف ، وعن الثاني أن أفعاله
لا تعمل بالغرض ، وإن سلم فالحصر ممنوع ، وقال الآخرون : تصرف

بغير إذن المالك فيحرم كما في الشاهد ، ورد بأن الشاهد يتضرر به دون الغائب .

أقول : احتجت المعتزلة البصرية على إباحة الأشياء قبل ورود الشرع بوجهين :

أحدهما : أن تناول الفاكمة مثلاً انتفاع خال عن أمارات المفسدة ، لأن الفرض أنه كذلك ، وخال عن مضرة المالك ، لأن مالكة هو الله تعالى ، وهو لا يتضرر بشيء ، فيكون مباحاً على قياساً على الاستغلال بمقدار الغير ، والافتباس من ناره بغير إذنه ، فإنه أيسر لكونه انتفاعاً خالياً عن أمارات المفسدة ، ومضرة المالك ، فلما وجدنا الإباحة دائرة مع هذه الأوصاف وجوداً وعدمًا دل ذلك على أنها علة لها ، لأن الدوران يدل على العلية ، ثم إن هذه الأوصاف التي حكمتنا بأنها علة الإباحة وجدنا في مسألتنا تحكمتنا بإباحتها .

وإنما قال عن أمارات المفسدة ولم يقل عن المفسدة ، لأن العبرة في القبح إنما هو بالمفسدة المستندة إلى الأمانة . فأما المفسدة الخالية عن الأمانة فلا اعتبار بها إلا ترك أنهم يلومون من جلس تحت حائط مائل ، وإن سلم دون الحائط المستقيم ، وإن وقعت عليه ، والتحمل بالافتباس فاسد ، لأن الافتباس هو أخذ جزء من النار ، وهو لا يجوز بغير الإذن قطعاً ، قال الجوهرى : القيس شعلة من نار وكذلك المقياس ، يقال : قبست منه نار أقبس قبساً فأقبسنى أى أعطاني منه قبساً وكذلك اقتبست منه ناراً (١) ، هذا لفظه بحروفه فكان الصواب أن يقول : والاستضاءة بناره وشبهه .

وأما التمثيل بالاستغلال فليس مجعاً عليه ، بل فيه خلاف في مذهبتنا

(١) انظر : الصحاح مادة «قبس» ، (٣ / ٩٦٠) .

حكاه الإمام في النهاية في كتاب الصلح في الجدار للمالكين يقع فينفرد أحدهما ببناؤه .

الدليل الثانى : أن الله تعالى خلق المآكل للذيذة لغرضنا ، إذ لو كان لا لغرض ألبته لكان عبثاً ، وهو على الله تعالى محال ، ولو كان لغرض راجع إليه لكان مضمراً إليه ، والبارى سبحانه وتعالى مستغن عن كل شيء فتعين أن يكون لغرضنا ، وذلك الغرض ليس هو الإضرار بالاتفاق من العقلاء ، فتعين أن يكون خلقها للنفع ، وذلك النفع إما أن يكون دنيوياً كالتلذذ والاعتناء ، أو دينياً عملياً كالاجتناب مع الميل لكون تناولها مفسدة ، فيستحسن الثواب باجتنابها كالخير ، أو دينياً عملياً كالاستدلال بها ، أى بتشمي طعومها على كمال قدرة الله تعالى كما قال في الحاصل ، وذلك كله لا يحصل إلا بالتناول ، أما الأول والثانى والرابع : فواضح .

وأما الثالث ، فلأن ميل النفس إلى الشيء إنما يكون بعد تقدم إدراكه ، فلزم من ذلك كله أن يكون الغرض في خلقها هو التناول ، لأننا قررنا أن الخلق لغرض ، وأن العرض هو نفعنا ، وأن النفع محصور في الأربعة ، وأن الأربعة لا تحصل إلا بالتناول ، فيلزم أن الخلق لأجل التناول ، وإذا كان كذلك كان التناول مباحاً .

واعلم أن ذكر الاعتناء في هذا التقسيم مفسد ، لأن الاعتناء لا يحرم قطعاً لكونه مضمراً إلى تناول ما يغذيه كما قدمناه في أول المسألة فالصالح للاعتناء ليس مما نحن فيه ، فلم يبق إلا الثلاثة الأخيرة .

الإجابة على الأدلة المتقدمة :

قوله : (وأجيب عن الأول) أى الجواب عن الدليل الأول وهو القياس عن الاستغلال ، والافتباس بهما مع الانتفاع المذكور من وجهين : أحدهما : لأن الأصل المقيس عليه وهو الاستغلال ، والافتباس

مباح قبل الشرع ، لأنه فرد من أفراد المصالة وإباحته الآن إنما ثبتت بالشرع ، والكلام فيما قبل الشرع لا فيما بعده .

الثاني : سلمنا لإباحة الأصل المقيس عليه لكن لانسلم أن العلة في إباحته هو هذه الأوصاف ، وهو الانتفاع الخالي عن أماراة المفسدة ، ومضرة المالك ، والقياس إنما يصح عند اشتراكهما في العلة .

فإن قيل : وجدنا الإباحة دائرة مع هذه الأوصاف وجوداً وعدماً ، أي متى وجدت هذه الأوصاف وجدت الإباحة ومتى عدت عدت ، فدل ذلك على أنها هي العلة ، فالجواب أن دلالة الدوران على كون الوصف علة للشئ الذي دار معه دلالة ضعيفة على ما سيأتي في القياس ، لأن الراجح أنها لا تنفي القطع بل الظن ، وفي هذا نظر لأن الدوران يفيد القطع بالعلية عند المعتولة كما نقله صاحب الحاصل وغيره فقوله : (يمنع الأصل) أي المقيس عليه .

وقوله : (وعلية الأوصاف) أي وبمنع علية الأوصاف ، وهي كونها علة وقوله : (والدوران ضعيف) جواب عن سؤال مقدر .

قال التبريزي (١) في مختصر المحصول المسمى « بالتفتيح » : القياس على الاستتلال وشبهه فاسد ، إذ لا تصرف فيه ألبتة ، ولذلك يصح من المالك المنع منها بخلاف مانحن فيه ، قال : ثم إنه معارض بأنه تصرف في ملك الغير بخير إذنه ، ولا ضرر فيه على المالك ، فكان حراماً كنهل الحديد من موضع إلى موضع وشبهه بما ضرر فيه ألبتة .

(١) هو : مظفر بن محمد بن إسماعيل ، أبو سعد ، أمين الدين التبريزي فقيه ، شافعي ، تعلم ببغداد ، وأعاد بالمدرسة النظامية ، وأفتى وناظر ، وقدم مصر ، ثم سافر إلى شيراز ومات بها سنة ٦٢١ هـ .

من مؤلفاته « التفتيح » ، اختصره من المحصول .

انظر : (طبقات الشافعية للسبكي ٥ / ١٥٦ كشف الظنون ١٠٠٢) .

قوله : (وعن الثاني) أي والجواب عن الدليل الثاني ، وهو قولهم : إن الله تعالى خلق الماء كل اللذينة لغرضنا من وجهين : أحدهما : أن أفعال الله تعالى لا تعمل بالأغراض .

وهذا الكلام من المصنف يحتمل نفى التعليل مطلقاً ، ونفى التعليل بالغرض ، أي لانسلم أن الله تعالى يجب تعليل أحكامه ، بل له أن يفعل ما شاء من غير فائدة ومنفعة أصلاً ، كما نقلناه عن المحصول في الفرع قبله ، أو معناه لانسلم صحته إطلاق الغرض في حق الله تعالى ، وإن كان فعله لا بد فيه من مصلحة لنا .

الثاني : سلمنا صحة تعليله بالغرض ، لكن لانسلم أن الغرض محصور في الأربعة التي ذكروها ، فإنهم لم يقيموا حجة على الحصر ، ونحن ننازع فنقول يجوز أن يكون الغرض في خلقها هو التنزه بمشاهدتها ، أو الاستنشاق بروائحها ، أو الاستدلال على معرفة الصانع باختلاف ألوانها وأشكالها الغريبة .

والجواب الأول فيه نظر ، لأن الكلام في هذين الفرعين إنما هو بعد تسليم أن العقل يحسن ويقبح ، ومع تسليمه يجب مراعاة المصالح ، والمقاصد ، ويمتنع الخلق لالهي ، وهذان الجوابان ذكرهما صاحب الحاصل فتبعه المصنف عليهما ، ولم يجب الإمام بشئ منهما ، وإنما أجاب بالنقض بخلق الطعوم الملهكة (١) ، وذلك يدل على أن الغرض ليس محصوراً في التمتع بل قد يكون خلقها للإضرار ، ولم يرتض صاحب التحصيل هذا الجواب الذي ذكره الإمام ، قال : لأنه يمكن الانتفاع بالمؤذى بالتركيب مع ما يصلحه ثم أجاب بجوابين : أحدهما : منع الحصر كما تقدم .

(١) المحصول (١ / ٥٠) .

والثاني : أنه يمكن معرفته بتناول واقع في غير حال التكليف كالواقف
في حال الصغر أو السهو (١)، ونحن لا نسمى فعل غير المكلف مباحاً فتلخص
من هذه الأجوبة كلها أن نقول : لا نسلم أنه خلقها لغرض ، سلمنا ذلك لكن
لا نسلم أنه خلقها للنفع ، فقد يكون الغرض هو الإضرار كالسموم . سلمنا
أنه النفع ، فلا نسلم الحصر في الأربعة ، سلمنا تحصره لكن لا يدل على
الإباحة لجواز معرفته بفعل الصغير وشبهه .

دليل القائلين بالتحريم

قوله : (وقال الآخرون) يجوز فيه فتح خائنه وهو ظاهر ، وكسرهما ،
لأنه قسم قوله : (احتج الأولون) وحاصله أن القائلين بالتحريم احتجوا
بأنه تصرف في ملك الله تعالى بغير إذنه ، فيحرم قياساً على الشاهد ، وهي
المخلوقات ، ورد هذا القياس بالفرق ، وهو أن الشاهد يتضرر بذلك دون
الغائب سبحانه وتعالى ، وهذا الجواب أخذه المصنف من الحاصل ، وأجاب
الإمام بمعارضة هذا الدليل الدال على الإباحة ، وهو القياس على
الاستقلال (٢) ، والأول أحسن .

تنبيه

قال المصنف : (عدم الحرمة لا يوجب الإباحة ، لأن عدم المنع أعم
من الإذن) .

أقول : هذا جواب عن سؤال مقدر أورده الفريقان على القائلين
بالتوقف بمعنى أنه لا حكم : فقالوا : هذه الأفعال إن كانت ممنوعاً منها

فتكون محرمة ، وإلا فتكون مباحة ، ولا واسطة بين النفي والإثبات ،
وأجاب عنه في المحصول بوجوبين :

أحدهما : أن مرادنا بالوقف أنا لا نعلم أن الحكم هو الحظر أو الإباحة
فسقط السؤال .

الثاني : وهو على تقدير أن يفسر الوقت بعدم الحكم فنقول :
أما قولكم : إن كانت هذه التصرفات ممنوعاً منها فتكون محرمة فإنه مسلم ،
وأما قولكم : إذا لم تكن ممنوعاً منها فتكون مباحة فغير مسلم ،
لأنه قد يوجد عدم المنع من الفعل ولا توجد الإباحة بدليل فعل غير المكلف
كالنائم ، فإنه ليس ممنوعاً منه ، ومع ذلك لا يسمى مباحاً ، لأن المباح هو
الذي علم فاعله ، أو دل بأنه لا حرج في فعله ولا في تركه ، فإذا لم يوجد هذا
الإذن لا توجد الإباحة (١) .

فتلخص أن عدم المنع من الفعل أعم من الإذن فيه ، لأنه قد يوجد
معه وقد لا يوجد ، والأعم لا يستلزم الأخص ، فيكون عدم الحرمة
لا يستلزم الإباحة ، فيصح تفسير الوقت بعدم الحكم ، وفيما قاله نظر ، لأن
المراد من الإباحة في هذه الصورة هو الإباحة العقلية ، وهي عدم المنع ،
لا الإباحة الشرعية حتى يقال : لا بد فيها من الإذن .

واعلم أن المصنف لم يتعرض لمن يورد عليه السؤال ولا لكيفية إيرادها ،
وقد ظهر أنه لا يرد من أصله على المصنف لأمرين :
أحدهما : أنه لم يصرح باختيار الوقف .

الثاني : أنه فسر الوقف بعدم العلم ، ولا يرد أيضاً على الإمام في الحقيقة
لما تقدم لك من كونه يختار التفسير بعدم العلم أيضاً ، وحاصله أنه لإيراد على
تفسير لم يرتضه عن قائل غلط في نسبته إليه كما تقدم لمذهب لم يخرجه .

(١) المحصول (٥٠ / ١) .

(١) انظر : التحصيل (١ / ١٨٩) .

(٢) انظر : المحصول (٥٠ / ١) .

الفصل الثاني

في المحكوم عليه

وفيه مسائل

المسألة الأولى

في تعلق الحكم بالمحكوم

قال البيضاوي : (الفصل الثاني في : المحكوم عليه وفيه مسائل ، الأولى : أن المعدوم يجوز الحكم عليه كما أنا مأمورون بحكم الرسول عليه الصلاة والسلام . قيل : الرسول قد أخبر أن من سيولد فإن الله تعالى سيأمره .

قلنا : أمر الله تعالى في الأزل معناه أن فلانا إذا وجد فهو مأمور بكذا . قيل : الأمر في الأزل ولا سامع ، ولا مأمور عبث بخلاف أمر الرسول عليه الصلاة والسلام . قلنا : مبنى على القبح العقلي . ومع هذا فلا سفه في أن يكون في النفس طلب التعلم من ابن سيولد .

أقول : لما فرغ من الكلام في الحكم انتقل إلى الكلام في المحكوم عليه وذكر فيه أربع مسائل :

الأولى : في جواز الحكم على المعدوم .

منشأ الخلاف

ومنشأ الخلاف في هذه المسألة هو أن العلماء اختلفوا في كونه تعالى متكلماً ، فقالت المعتزلة : معناه أنه خالق الكلام ، فعلى هذا يكون الكلام عندهم من صفات الأفعال يوجد فيما لا يزال ، وقالت الحنابلة : كلامه تعالى ؛

عبارة عن الحروف والأصوات ، وهي قديمة ، وأنكروا كلام النفس . وقال الأشعري وأتباعه : إنه صفة قديمة قائمة بذاته لا أول لوجودها ، وهو صفة واحدة في نفسه لا تعدد فيه بحسب ذاته ، بل بحسب الإضافات ، وهو مع وحدته أمر ، ونهى ، وخبر ، وإنشاء ، وانقسامه إلى هذه الأشياء بحسب متعلقاته ، فإنه إن تعلق بطلب الفعل كان أمراً ، أو بطلب الترك كان نهياً ، فكونه أمراً أو نهياً أوصاف لا أنواع كما أن الجوهر في نفسه واحد ، وإن كان مشتملاً على أوصاف كالتهجير ، والقيام بنفسه ، والقبول للأغراض .

إذا عرف هذا فنقول : لما كان الحكم عند الأشاعرة هو خطاب الله تعالى كما تقدم ، وخطاب الله تعالى هو كلامه الأزل كما بيناه لزمهم أن يقولوا : إن الأمر والنهى ثابتان في الأزل ، وليس ثم مأمور ولا منهى فلذلك قاوا : المعدوم يجوز الحكم عليه وهذه هي عبارة المصنف ، وهي أحسن من قول الإمام : المعدوم يجوز أن يكون مأموراً ، لأن الحكم أعم ، قال في المحصول ، وليس معنى كون المعدوم مأموراً أنه يكون مأموراً حال عدمه ، لأنه معلوم بل على معنى أنه يجوز أن يكون الأمر موجوداً في الحال ثم إن الشخص الذي سيوجد به ذلك يصير مأموراً بذلك الأمر (١) .

هذا لفظه ، وذكر الأمدى نحوه فقال : معناه قيام الطلب القديم بذات الرب سبحانه وتعالى للفعل من المعدوم بتقدير وجوده وتبينته لفهم الخطاب ، فإذا وجد وتنبأ للتكليف صار مكلفاً بذلك الطلب ، قال : وأنكره سائر الفرق (٢) .

(١) انظر المحصول (١ / ٣٢٨) .

(٢) انظر : الإحكام (١ / ١١٦) .

الأدلة

استدل الأشاعرة على تعلق الحكم بالمعدوم بأن الواحد منا حال وجوده يصير مأموراً بأمر الرسول عليه الصلاة والسلام مع أن ذلك الأمر ما كان موجوداً إلا حالة عدمنا فكذلك في حق الله تعالى .

اعترض الخصم على هذا الدليل فقال : إن الرسول عليه الصلاة والسلام مخبر ومبلغ عن الله تعالى أو أمره إما بالوحي أو بالاجتهاد . وليس هو بمنشئ الأوامر من عنده فالأمر الوارد منه إخبار عن الله تعالى بأنه سيأمرهم عند وجودهم : فلم يحصل الأمر عند عدم المأمور بخلاف دعواكم في أمر الله تعالى .

والجواب : أن أمر الله تعالى في الأزل عبارة عن الإخبار أيضاً ، لأن معناه أن فلانا إذا وجد بشروط التكليف صار مكلفاً بكذا .

واعلم أن كون الأمر معناه الإخبار نقله في المحصول ، والمنتخب هنا عن بعض الأصحاب (١) ، لجزم به صاحب الحاصل فتبعه المصنف عليه ، وقد صرح بإبطاله في الكتابين المذكورين في أوائل الأوامر والنواهي في الكلام على أن الطلب غير الإرادة . نعم جزم بعكس ذلك وموافقة كلام المصنف في المحصول في الكلام على تكليف ما لا يطاق ، قال في المحصول : وهو مشكل من وجهين :

أحدهما : أنه لو كان خبراً لتطرق إليه التصديق والتكذيب ، والأمر لا يتطرق إليه ذلك .

الثاني : أنه لو أخبر في الأزل لكان إما أن يخبر نفسه وهو سفيه ، أو غيره وهو محال ، لأنه ليس هناك غيره ، قال : ولصعوبة هذا المأخذ ذهب

(١) انظر : المحصول (١/ ٣٢٩) .

عبد الله بن سعيد (١) من أصحابنا إلى أن كلام الله تعالى في الأزل لم يكن أمراً ولا نهياً ثم صار فيما لا يزال كذلك (٢) .

واعلم أن الإمام لما ذكر أن أمر الله تعالى معناه الإخبار ، جعله عبارة عن الإخبار بنزول العقاب على من يترك ، ثم استشكله بالوجهين السابقين ، وبأنه يلزم أن لا يجوز العفو ، لأن الخلف في خبر الله تعالى محال ، فعدل المصنف عن كونه إخباراً بنزول العقاب إلى الإخبار بمصيره مأموراً بتقليد الإشكال ، لأن سؤال العفو لا يرد عليه ، وإنما يرد عليه الأولان فقط ، وهو من محاسن كلامه على أنا نجيب عن العفو بأن نقول : الأمر عبارة عن الإخبار بنزول العقاب إذا لم يحصل عفو .

قوله : (قيل : الأمر في الأزل إلخ) لما شبهنا أمر الله تعالى في الأزل بأمر الرسول لنا قبل وجودنا اعترضوا عليه بما سبق ، فأجبنا عنه ، فشرعوا في فرق آخر بينهما ، فقالوا : كيف يعقل الأمر في الأزل سواء كان بمعنى الإخبار أم بمعنى الإنشاء ؟ لأن الأمر في الأزل - مع أنه لا مأمور إذ ذاك فيمثل ولا سامع ، فينقل - عبث وسفه ، كمن جلس في داره وأمر ونهى من غير حضور مأمور ومنهى ، بخلاف أمر الرسول عليه الصلاة والسلام فإن هناك سامعاً مأموراً يعمل به ، وينقله إلى المأمورين المتأخرين ، ويحتمل أن يريد بقوله : (ولا سامع) أى إن جعلناه خبراً ، وبقوله : (ولا مأمور) أى إن جعلناه أمراً حقيقة .

والجواب عنه أن نقول : إن أردتم أنه قبيح شرعاً فممنوع ، وإن أردتم

(١) هو : عبد الله بن سعيد بن محمد بن كلاب ، القطان البصري ، أحد أئمة الفقه الشافعي ، ومن المبرزين في علم الكلام . توفي سنة ٢٤٠ هـ (طبقات الشافعية للسبكي ٢ / ٢٩٩) .

(٢) انظر : المحصول (١/ ٣٢٩) .

أنه قبيح عقلاً ففسلم ، ولكننا قد بينا فساد الحسن والقبح العقليين ، ومع هذا أى ومع تسليمنا القول بالقبيح العقلى فلاسفه فى مسائلنا ، وذلك لأنه ليس المراد بالأمر أن يكون فى الأزل لفظ هو أمر أو نهى ، بل المراد به معنى قديم قائم بذات الله تعالى وهو اقتضاء الطاعة من العباد ، وأن العباد إذا وجدوا يصيرون مطالبين بذلك الطالب ، وهذا لاسفه فيه كما لاسفه فى أن يقوم بذات الأب طلب تعلم العلم من الولد الذى سيوجد ، وما قاله المصنف ضعيف من وجهين : أما الأول : فلأن الحسن والقبح بمعنى الكمال والنقص عقليان باتفاق كما تقدم بسطه فى أول الفصل الذى قبل هذا ، والقبح هنا بمعنى النقص لا بمعنى ترتب الثواب والعقاب على الفعل ، فإن وروده هنا مستحيل . وأما الثانى : فلا نسلم أنه يقوم بذات الأب حال عدم الولد أمر محقق بل مقدر ، أى لو كان لى ولد لكانت أمره .

المسألة الثانية

فى تكليف الغافل

قال البيضاوى : (الثانية : لا يجوزُ تكليف الغافل من أحوال تكليف المحال ، فإن الإتيان بالفعل امتثالاً يعتمد العلم ولا يكفى مجرد الفعل لقوله عليه الصلاة والسلام : « إنما الأعمال بالنيات » ، ونوقض بوجوب المعرفة ، وأجيب : بأنه مستثنى) .

أقول : تكليف الغافل ، كالمساهى ، والنائم ، والمجنون ، والسكران وغيرهم لا يجوز من منع التكليف بالمحال هكذا قاله المصنف ، وفيه نظر من وجهين :

أحدهما : أن مفهومه أن القائلين بجواز التكليف بالمحال جوزوا هذا وهو أيضاً مفهوم كلام المحصول وليس كذلك ، بل إذا قلنا بجواز ذلك فالإمام أبى الحسن الأشعري هنا قولان نقلهما ابن التلمسانى وغيره . قال والفرق أن هناك فائدة فى التكليف وهى ابتلاء الشخص واختباره .

الثانى : فرق ابن التلمسانى وغيره بين التكليف بالمحال وتكليف المحال فقالوا :

الأول : هو أن يكون المحال راجعاً إلى المأمور به .

والثانى : أن يكون راجعاً إلى المأمور ، كتكليف الغافل وعلى هذا فأنصواب أن يقول : من أحوال التكليف بالمحال بزيادة الباء فى المحال .

واعلم أن الشافعى رحمه الله تعالى قد نص فى الام على أن السكران مخاطب مكلف كذا نقل عنه الرويانى فى البحر فى كتاب الصلاة ، وحيفتد فيكون تكليف الغافل عنده جائزاً ، لأنه فرد من أفراد المسألة كما نص عليه الآمدى ، وابن الحاجب (١) .

الأدلة

ثم استدلل المصنف على امتناع تكليف الغافل بأن الإتيان بالفعل

(١) وأقول : إن الإمام الشافعى يحل قدرأ عن أن يقول : إن من لا يفهم الخطاب يصح تكليفه ، كما قال الإمام ابن السبكي : إن ما قاله الشافعى فى السكران : إما أن يكون قولاً ثالثاً مفصلاً بين السكران وغيره للتغليظ عليه أو يحمل كلامه على السكران الذى لا ينسل عن رتبة التمييز ، دون الطافح المقتضى عليه ، ثم قال : وأظهر الرايين عندنا أن الشافعى فصل بين السكران وغيره ، واستدل ذلك بقول الله تعالى : (يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون) سورة النساء آية ٤٣ ، على أن فى كلام الإمام الشافعى نفسه ما يرد على ذلك حيث قال فى باب - طلاق السكران - إن قال قائل : فهذا مغلوب على عقله ، والمريض ، والمجنون مغلوب على عقله ؟ قيل : المريض مأجور ومكفر عنه بالمرض ، مرفوع عنه القلم إذا ذهب عقله ، وهذا آثم ، مضروب على السكر غير مرفوع عنه القلم ، فكيف يقاس من عليه العقاب بمن له الثواب ؟

(١٠ - الأسنوى - ١٣)

المعين الفرض امتثال أمر الله سبحانه يعتمد العلم أى بالأمر ، وكذا بالفعل
المتأني به أيضاً ، وعليه اقتصر في المحصول ، وإنما قلنا : أنه يعتمد العلم
أى يتوقف عليه ، لأن الامتنال هو أن يقصد إيقاع الفعل المأمور به على
سبيل الطاعة ويلزم من ذلك علمه بتوجه الأمر نحوه وبالفعل .

قوله : (ولا يمكن مجرد الفعل) هو جواب عن سؤال مقدر توجيحه
أن الفعل المجرد عن قصد الامتنال والطاعة قد يقع من الغافل على سبيل
الاتفاق ، وحينئذ فإذا علم الله تعالى وقوع الفعل من شخص فلا استحالة
في تكليفه به ، فلم قلنا : إنه لا بد من قصد الامتنال حتى أنه يلزم منه العلم
بالفعل وتوجه الطلب نحوه . وجوابه : أنا إنما قلنا بذلك الحديث الصحيح
المشهور وهو قوله ﷺ : إنما الأعمال بالنيات ، (١) .

قوله . (ونوقض بوجوب المعرفة) أى هذا الدليل ينتقض بوجوب
معرفة الله تعالى وتقريره من وجهين :

أحدهما : أن التكليف بما حاصل بدون العلم بالأمر ، وذلك بأن
الأمر بمعرفة الله تعالى وإردفلا بجائز أن يكون وإردافاً بعد حصولها لا متناع
تحصيل الحاصل ، فيكون وإردافاً قبله ، وحينئذ فيستحيل الإطلاع على هذا
الأمر ، لأن معرفة الله تعالى بدون معرفة الله تعالى مستحيل ، فقد كلف
بشئ وهو غافل عنه .

التقرير الثانى : أنه يستحيل قصد الامتنال فيها ، لأن المكلف لا يعرف

(١) حديث صحيح رواه البخارى : كتاب بدء الوحي إلى رسول الله - ﷺ -
من حديث عمر بن الخطاب رضى الله عنه ، كما رواه مسلم : كتاب الامارة ،
باب : قول النبي - ﷺ - : إنما الأعمال بالنيات ، وأبو داود : كتاب
الطلاق ، باب : فيما عني به الطلاق والنيات ، والترمذى : كتاب فضائل الجهاد ،
باب : فيمن يقاتل رياء ولدنيا ، والنسائى : كتاب الطهارة ، باب : النية في
الوضوء ، وابن ماجه : كتاب الزهد ، باب النية .

وجوبها عليه كما قررناه ، فقد كلف بشئ لا يجب فيه قصد الامتنال .

والجواب : أن هذا مستثنى من القاعدة لقيام الدليل عليه وعلى
التقرير الثانى .

قال الإمام الرازى : فيستثنى أيضاً قصد الطاعة ، فإنه لو افتقر إلى قصد
آخر لزم التسلسل ، واعلم أن الإمام لم يجب عن هذين الدليلين بل قال :
إنهما يؤيدان القول بتكليف ما لا يطاق (١) والذي أجاب به المصنف أخذه
من الحاصل وفيه نظر ، فإن النقص يحصل بصورة واحدة .

وأجاب ابن التلمسانى ، ثم القرافى عن الأول : بأن الأمر بالمعرفة
التفصيلية يرد بعد المعرفة الإجمالية ، وحينئذ فلا يلزم شئ من المحدورين
المتقدمين .

المسألة الثالثة

الإكراه الملجئ يمنع التكليف

قال المصنف (المسألة الثالثة : الإكراه الملجئ يمنع التكليف لزوال
القدرة) .

أقول : الإكراه قد ينتهى إلى حد الإلجاء ، وهو الذى لا يبق للشخص
معه قدرة ولا اختيار كالإلقاء من شاهق ، وقد لا ينتهى إليه كما لو قيل له :
إن لم تقتل هذا قتلتك ، وعلم أنه إن لم يفعل قتله ، فالأول يمنع التكليف ،
أى بفعل المكروه عليه وبنيقيضه ، لأن المكروه عليه واجب الوقوع وضده
ممتنع ، والتكليف بالواجب والممتنع محال ، وهذا هو معنى قول المصنف :
(لزوال القدرة) لأن القادر على الشئ هو الذى إن شاء فعل وإن
شاء ترك .

وهذا القسم لا خلاف فيه كما قال ابن التلمسانى .

(١) المحصول (١ / ٣٣٣) :

المسألة الرابعة
التكليف يتوجه عند المباشرة

(المسألة الرابعة : التكليف يتوجه عند المباشرة . وقالت المعتزلة :
بل قبلها .

لنا : أن القدرة حينئذ . قيل : التكليف في الحال بالإيقاع في ثاني
الحال . قلنا . الإيقاع إن كان نفس الفعل فحال في الحال ، وإن كان غيره
فيعود الكلام إليه ويتسلسل ، فقالوا : عند المباشرة واجب الصدور .
قلنا : حال القدرة والداعية كذلك) .

أقوال : اختلف الأصوليون في الزمن الذي تتوجه فيه التكليف
الشرعية إلى المكلف : فذهب الأشاعرة إلى أن الشخص إنما يصير مأموراً
بالفعل عند مباشرته له ، والوجود قبل ذلك ليس أمراً بل هو لإعلام له
بأنه في الزمان الثاني سيصير مأموراً .

وذهب المعتزلة : أنه إنما يكون مأموراً قبل وقوع الفعل ، وهذا الذي
قاله هو مراد المصنف وهو مُشْكَلٌ من وجوه :
أحدهما : أنه يؤدي إلى سلب التكليف ، فإنه يقول : لا أفعل حتى
أكلف ، ولا أكلف حتى أفعل .

الثاني : أن جعلهم السابق لإعلاماً يلزم منه دخول الخلف في خبر الله
تعالى على تقدير أن الشخص لا يفعل ، لأنه إذا لم يفعل لا يكون مأموراً
لكونه يصير مأموراً عند مباشرة الفعل ، وقد فرضنا أن لا فعل فلا أمر ،
وحينئذ فيكون الإخبار بحصول الأمر غير مطابق .

الثالث : أن أصحابنا نصوا على أن المأمور يجب أن يعلم كونه مأموراً
قبل المباشرة ، فهذا العلم إن كان مطابقاً فهو مأمور قبلها ، وإن لم يكن مطابقاً
فلزم أن لا يكون عالماً بذلك .

وأما الثاني : وهو غير المألوف . ففهم كلام المصنف أنه لا يمنع التكليف ،
وهو مذهب الأشاعرة ، لأن الفعل ممكن والفاعل متمكن .

وذهب المعتزلة إلى أنه يمنع التكليف في عين المكروه عليه دون
نقيضه ، فإنهم يشترطون في المأمور به أن يكون بحال يشاب على فعله ، وإذا
أكره على عين المأمور به فالإتيان به لداعي الإكراه لا لداعي الشرع ،
فلا يشاب عليه ، فلا يصح التكليف به ، بخلاف ما إذا أتى بنقيض المكروه
عليه . فإنه أبلغ في إجابة داعي الشرع .

وقال الغزالي : الآتي بالفعل مع الإكراه كن أكروه على أدائه الزكاة
مثلاً إن أتى به لداعي الشرع فهو صحيح أو لداعي الإكراه فلا (١) .

ورد القاضي أبو بكر الباقلاني على المعتزلة بالإجماع على تحريم القتل
عند الإكراه عليه ، قال إمام الحرمين : وهذه هفوة من القاضي لما تقدم (٢) ،
وفيما قاله نظر ، لأن القاضي إنما أورده عليهم من جهة أخرى وذلك أنهم
منعوا أن المكروه قادر على عين الفعل المكروه عليه ، فبين القاضي أنه
قادر ، وذلك لأنهم كلفوه بالصد ، وعندهم أن الله تعالى لا يكلف العبد
إلا بعد خلق القدرة له ، والقدرة عندهم على الشيء قدرة على ضده ، فإذا
كان قادراً على ترك القتل كان قادراً على القتل . هذا ملخص كلام
ابن التليسانى .

وقد اختار الإمام ، والامدى وأتباعهما التفصيل بين المألوف وغيره (٣) ،
كما اختاره المصنف ، لكنهما لم يبينا محل الخلاف ، وقد بينه ابن التليسانى
كما تقدم .

(١) انظر : المستصفى (١ / ٥٨) .

(٢) انظر : البرهان (١ / ١٠٦ ، ١٠٧) .

(٣) المحصول (١ / ٢٣٣ ، ٢٣٤) ، والإحكام للامدى (١ / ١١٧) .

الرابع : أن إمام الحرمين وغيره صرحوا بأن الأشعري لم ينص على جواز تكليف ما لا يطاق وإنما أخذ من قاعدتين .

أحدهما : أن القدرة مع الفعل كما سيأتي بيانه .

والثانية : أن التكليف قبل الفعل فعلنا أن المذكور هنا عكس مذهب الأشعري (١) .

الخامس : أن الإمام في الحصول لما قرر جواز التكليف بما لا يطاق استدل عليه بوجوه : منها أن التكليف قبل الفعل ، بدليل تكليف الكافر بالإيمان ، والقدرة غير موجودة قبل الفعل ، وذلك تكليف بما لا يطاق (٢) ، وذكر نحوه في المنتخب وهو مناقض لما ذكره هنا .

قال القرافي . وهذه المسألة أغض مسألة في أصول الفقه (٣) . قال إمام الحرمين في البرهان : والذهاب إلى أن التكليف عند الفعل مذهب لا يرتضيه لنفسه عاقل (٤) ، وقد سلك الأمدى ومن تبعه طريقاً آخر فقال اتفق الناس على جواز التكليف بالفعل قبل حدوثه سوى شذوذ من أصحابنا وعلى امتناعه بعد صدور الفعل ، واختلفوا في جواز تعلقه به في أول زمان حدوثه فأثبتته أصحابنا ، ونفاه الممتزلة (٥) .

الأدلة

استدل المصنف لمذهب القائلين بأن التكليف عند المباشرة بقوله :
(لنا أن القدرة حينئذ) أي حين الفعل ، ولا توجد قبله ، فلو كان مكلفاً

(١) البرهان (١/ ١٠٢ ، ١٠٣) .

(٢) الحصول (١/ ٣٠٢ وما بعدها) .

(٣) شرح تنقيح الفصول ص ١٤٣ .

(٤) البرهان (١/ ٢٧٩) .

(٥) الإحكام للأمدى (١/ ١١٣) .

قبل الفعل لكان مكلفاً بما لا قدرة له عليه . وهو محال ، والدليل على أن القدرة لا تكون إلا مع الفعل من وجهين :

أحدهما : أن القدرة صفة متعلقة بالمقدور كالضرب المتعلق بالمضروب ، ووجود المتعلق بدون المتعلق محال ، هكذا قرره الإمام في الحصول ، والمقتضب في أثناء الاستدلال على التكليف بما لا يطاق .

الثاني : أن قدرة العبد عرض ، والعرض لا يبقى زمنين ، فلو تقدمت القدرة لعدمت عند حدوث المقدور فلا يكون المقدور متعلقاً بالقدرة وذلك مستحيل .

واعلم أن الاحتجاج على الممتزلة بأن القدرة مع الفعل غير مستقيم ، فإنهم يقولون : بأنها قبله كما نقله عنهم إمام الحرمين في الشامل ، والإمام نخر الدين في معالم أصول الدين ، ولهذا لم يستدل به ولا أتباعه . وأما الدليلان المذكوران على ذلك ، فإن الأولى منهما ينتقض بقدرة الله تعالى ، فإنها ثابتة في الأزل بدون المقدور ، وإلا لزم قدم العالم : فالصواب أن يقال : القدرة صفة لها صلاحية الإيجاد .

قال إمام الحرمين : ومن أنصف من نفسه علم أن معنى القدرة هو التمكن من الفعل ، وهذا إنما يعقل قبل الفعل .

وأما الثاني : فيقال عليه لانسلم أن العرض لا يبقى زمنين ، سلمنا ذلك ، لكن الذي نقول به لا نقول بزواله لا إلى بدل بل يخلفه أمثاله .

قوله : (قيل : التكليف في الحال) أي أجابت الممتزلة على هذا بأن التكليف الذي أثبتناه قبل المباشرة ليس هو التكليف بنفس الفعل حتى يلزم أن يكون تكليفاً بما لا قدرة للكلف عليه ، بل التكليف في الحال أي قبل المباشرة إنما هو بإيقاع الفعل في ثاني الحال ، أي حال المباشرة .

أدلة المعتزلة

استدل المصنف لمذهب المعتزلة بقوله : (قالوا : عند المباشرة واجب الصدور) أى احتجت المعتزلة علينا بأن الفعل عند المباشرة واجب الوقوع ، فلا يكون مأموراً به لعدم القدرة عليه ، لأن القادر هو الذى إن شاء فعل وإن شاء ترك ، ولأنه لو كان له قدرة على تحصيله لكانت محصلة للحاصل .

وأجاب المصنف بقوله : (قلنا : حال القدرة ، والداعية كذلك) ، وتقريره متوقف على تفسير القدرة ، والداعية ، فأما القدرة فالمراد بها هنا هو : التمكن من الفعل ، وأما الداعية فنقول : إذا علم الإنسان أو ظن أو اعتقد أن له فى الفعل أو الترك مصلحة راجحة حصل فى قلبه ميل جازم إليه ، فهذا العلم أو الظن أو الاعتقاد هو المسمى بالداعية مجازاً من قولهم : دعاه أى طلبه . وكان علمه بالمصلحة طلب منه الفعل ، وقد يسمى الداعى بالفرض ، والمجموع من القدرة والداعية يسمى بالعلة التامة ، فإذا وجدت يجب وقوع الفعل ، وقيل : لا يجب ، لكن يصير الفعل أولى ، وإذا عدمت الداعية امتنع وقوعه على المختار الذى جزم به الإمام ، ونقل الأصماني شارح المحصول فى الأوامر أن أكثر المتكلمين على أن الفعل لا يتوقف عليها .

إذا علمت ذلك فتقرير ما قاله المصنف من وجهين : أحدهما : ما قاله فى المحصول : إن القدرة مع الداعى مؤثرة فى وجود الفعل ، ولا امتناع فى كون المؤثر مقارناً للأثر ، فتكون القدرة مقارنة للفعل مع كونه واجب الوقوع فاتفق قولكم : إن ما كان واجب الصدور لا يكون مقدوراً .

الثانى : وهو الأقرب إلى كلام المصنف وأشار إليه صاحب الحاصل :

وأجاب المصنف : بأن إيقاع المكلف به إن كان هو نفس الفعل فالتكليف به محال فى الحال ، أى قبل الفعل ، لأنه يلزم من امتناع التكليف بالفعل قبل التلبس به امتناع التكليف بالإيقاع ، لأن الفرض أنه هو ، وإن كان الإيقاع قبل الفعل فيعود الكلام إلى هذا الإيقاع فنقول : هذا الإيقاع المكلف به هل وقع التكليف به فى حال وقوعه ، أو قبله ؟ فإن كان فى حال وقوعه فيلزم أن يكون التكليف حال المباشرة وهو المدعى ، وإن قبله فيلزم أن يكون مكلفاً بما لا قدرة له عليه ، لأننا بينا أن القدرة مع الفعل ، فإن قالوا : التكليف إنما هو بإيقاع - هذا الإيقاع ينتقل الكلام إليه ، ويؤدى إلى التسلسل ، أو ينتهى إلى إيقاع يكون التكليف به حالة مباشرته وهو المدعى ، والذى قاله ضعيف ، فإن قول الخصم : إنه مكلف فى الحال بالإيقاع فى ثانى الحال لا شك أن معناه أن التكليف فى الحال والمكلف به هو الإيقاع فى ثانى الحال وهو زمان القدرة فكيف يصح الاعتراض بما قاله ؟ وكأنه توهم أن المراد أن الإيقاع مكلف به فى الحال وليس كذلك .

وبوضح هذا مسألة ذكرها فى المحصول عقب هذه المسألة فقال : إذا قال السيد لعبده : صم غدا ، فالأمر متحقق فى الحال بشرط بقاء المأمور قادراً على الفعل ، قال : فأما إذا علم الله سبحانه وتعالى أن زيداً ميموت غدا فهل يصح أن يقال : إن الله تعالى أمره بالصوم غدا بشرط حيائه ؟ فيه خلاف ، قطع القاضى أبو بكر ، والغزالي بجوازه لفائدة الامتحان ، وتبعه جمهور المعتزلة ، فقد وضع بهم هذه المسألة أنه يصح أن يؤمر الآن بالفعل فى ثانى الحال .

أن الفعل يقترب وجوده على وجود القدرة مع الداعية فيكون مأموراً
بحال القدرة ، والداعية عند المعزلة لكونه من جملة الأزمان التي قبل الفعل
مع أن الفعل واجب الوقوع في تلك الحالة فينتفي ما قلتموه .

واعلم أن العلة هل هي متقدمة على المعلول أو مقارنة له ؟ فيه قولان
مشهوران ، فإن النزم الخصم القول الأول بجوابه الثاني ، وإن النزم الثاني
بجوابه الأول .

فتلخص أنه لا بد منهما . ولك أن تقول : إذا كان الفعل قبل المباشرة
غير مقدور عليه وعند المباشرة واجب الوقوع فيلزم التكليف بالمتنع
أو الواجب وهو محال .

الفصل الثالث

في المحكوم به

وفيه مسائل

المسألة الأولى

التكليف بالحال

قال البيضاوي : (الفصل الثالث : في المحكوم به وفيه مسائل ، الأولى :
التكليف بالحال جائز ، لأن حكمه لا يستدعي غرضاً . قيل : لا يتصور وجوده
فلا يطلب ، قلنا : إن لم يتصور امتنع الحكم باستحالته . غير واقع بالمتنع
لذاته كإعدام القديم ، وقلب الحقائق للاستقراء ولقوله تعالى : (لا يكلف
الله نفساً إلا وسعها) .

قيل : أمر أبا لهب (١) بالإيمان بما أنزل ومنه أنه لا يؤمن ، فهو جمع
بين النقيضين . قلنا : لأنسلم أنه أمر به بعد ما أنزل أنه لا يؤمن ، :

أقول : المستحيل على أقسام :

أحدها : أن يكون لذاته وبعبارة عنه أيضاً بالمستحيل عقلاً ، وذلك
كاجتماع بين الضدين والنقيضين ، والحصول في حيزين في وقت واحد .

(١) هو : عبد العزى بن عبد المطلب بن هاشم . عم رسول الله ﷺ -
كان من أشد الناس عداوة له والمسلمين ، وفيه وفي أمراته نزلت سورة المسد .
مات في السنة الثانية للهجرة بعد بدر بقليل . انظر : تاريخ الإسلام للذهبي
(١ / ٨٤ ، ١٦٩) ، الاعلام (٤ / ١٢) .

والثاني : أن يكون للعادة كالطيران ، وخلق الأجسام ، وحمل الجبل العظيم .

والثالث : أن يكون لطيران مانع كتكليف المقيد العدو ، والزمن المثلث .

والرابع : أن يكون لا انتفاء القدرة عليه حالة التكليف مع أنه مقدور عليه حالة الامتنال كالتكاليف كلها ، لأنها غير مقدورة قبل الفعل على رأى الأشعرى إذ القدرة عنده لا تكون إلا مع الفعل كما قدمناه في المسألة السابقة .

والخامس : أن يكون لتعلق العلم به ، كالإيمان من الكافر الذى علم الله تعالى أنه لا يؤمن ، فإن الإيمان منه مستحيل ، إذ لو آمن لا قلب علم الله تعالى جهلا وهو محال .

تحرير محل النزاع

إذا تقرر ذلك فالقسم الخامس جائز واقع اتفاقا ، إذ لو لم يكونوا مأمورين بذلك لما نهضوا باستمرارهم على الكفر ، ونقل الأمدى عن بعض الثنوية أنه منع جوازه (١) .

والرابع أيضاً واقع عند الأشعرى بمقتضى الأصل الذى أصله .

وأما الثلاثة الأوائل فهي محل النزاع وعن صرح بذلك الفرافى في شرح المحصول ، والتنقيح (٢) ، وحاصل ما فيها من الخلاف ثلاثة مذاهب : أصحها عند المصنف أنه يجوز مطلقا وهو اختيار الإمام ، وأتباعه (٣) .

والثاني : المنع مطلقا ونقله في المحصول عن المعتزلة ، واختاره ابن الحاجب (١) ، ونص عليه الشافعى ، كما نقله الأصفهاني في شرح المحصول عن صاحب التلخيص .

والثالث : إن كان ممتنعاً لذاته فلا يجوز وإلا فيجوز ، واختاره الأمدى (٢) ، وإذ قلنا بالجواز في وقوعه مذاهب :

أحدها : المنع مطلقا سواء كان ممتنعاً لذاته أم لا .

الثاني : الوقوع فيهما واختاره في المحصول .

والثالث : التفصيل وهو اختيار المصنف كما سيأتى ، وقد تردد العقل عن الشيخ أبى الحسن الأشعرى ، قال فى البرهان : وهذا سوء معرفة بمذهبه ، فإن التكاليف كلها عنده تكليف بما لا يطاق لأميرين :

أحدهما : أن الفعل مخلوق لله تعالى فتكليفه به تكليف بفعل غيره .

الثاني : أنه لا قدرة عنده إلا حال الامتنال ، والتكليف سابق (٣) . وهذا التخريج لا يستلزم وقوع الممتنع لذاته وهذا كله فى التكليف بالمحال . أما التكليف المحال بإسقاط الباء فى جوازه قولان للأشعرى ، وقد تقدم الفرق فى تكليف الغافل .

ثم استدل المصنف على الجواز بقوله : (لأن حكمه لا يستدعى غرضاً) أى إنما يستحيل الأمر بما لا يقدر المكلف عليه إذ كان غرض الأمر حصول المأمور به ، وحكمه تعالى لا يستدعى غرضاً البتة لاستغنائه ، وورود الأمر بهذا ليس للطالب كما نقله إمام الحرمين فى الشامل عن أصحابنا إن كان ممتنعاً لذاته ، فالأمر به الإعلام بأنه معاقب لا محالة ، لأن له تعالى

(١) انظر : شرح العضد (٩ / ٢) .

(٢) الإحكام للأمدى (١٠٣ / ١) .

(٣) انظر : البرهان (١٠٣ / ١) .

(١) الإحكام (١٠٣ / ١) .

(٢) انظر : شرح تنقيح الفصول ص ١٤٣ ، ١٤٤ .

(٣) المحصول (٣٠٢ / ١) .

أن يعذب من يشاء ، وإن كان ممتنعاً لغيره فالأمر به لفائدة الأخذ في المقدمات ، وهذا الدليل لا يتوجه على المعتزلة لأنهم يعمنون هذه القاعدة .

دليل القائلين بالإمتناع مطلقاً

استدل القائلون بالإمتناع التكليف مطلقاً بأنه لا يتصور وجوده فلا يطلب ويمكن تجربته على وجهين :

أحدهما : أن المحال لا يمكن وجوده في الخارج من المكلف ، وإذا كان كذلك فلا يطلب ، لأن طلبه عبث . وجواب هذا يمنع المقدمة الثانية ، فإنها محل النزاع .

التقرير الثاني : أي المحال لا يتصور العقل وجوده ، وكل ما لا يتصور العقل وجوده لا يطلب ، ينتج أن المحال لا يطلب ، أما بيان الصغرى فلأن كل ما يتصوره العقل فهو معلوم ، لأن النصور قسم من أقسام العلم ، وكل معلوم فهو متميز بالضرورة ، وكل متميز فهو ثابت ، لأن التمييز صفة وجودية ، والصفة الوجودية لا بد لها من موصوف موجود وإلا لزم قيام الموجود بالمعدوم ، وهو محال فلو كان المحال متصوراً لكان ثابتاً ، لكنه غير ثابت فلا يكون متصوراً .

وأما بيان الكبرى فلأن ما لا يتصور العقل وجوده فهو مجهول ، وطلب الشيء مع الجهل به محال ، وهذا التقرير قد صرح به الإمام (١) ، والآمدى (٢) ، وأتباعهما ، وهو مراد المصنف .

وجوابه : منع المقدمة الأولى ، لأنه لو كان غير مقصور لامتنع الحكم عليه بعين مآلوه ، ولكنهم حكموا عليه بالاستحالة .

(١) انظر المحصول (١ / ٣٠٥ وما بعدها)

(٢) الإحكام للآمدى (١ / ١٠٣ وما بعدها) .

المذهب المختار للمصنف

وحاصل الكلام أن المصنف اختار التفصيل بين الممتنع بالذات وبين غيره ، وقد تقدم التنبيه على ذلك ، وأنه على خلاف رأى الإمام ، ثم ذكر الممتنع بالذات مثالين ،

أحدهما : إعدام القديم ، أي الذي لا أول لوجوده وهو الباري سبحانه وتعالى ، فإنه قد تقرر في علم الكلام أن كل قديم وجودي يمتنع عليه العدم ، واحترزوا بالوجودي عن الأزلي . فإنه قديم ، ولا يمتنع عده ، لأن مفهومه عديم وهو سلب الابتداء .

الثاني : قلب الحقائق ، ومقتضى هذه العبارة أن قلب الحيوان جماداً ، والحجر ذهباً ونحوهما يمتنع لذاته وليس كذلك ، بل امتناعه أمجز الفاعل كما قيل في خلق الأجسام لأننا لو قدرنا وقوعه لما كان يلزم منه محال ، وقد صرح به مع وضوحه ابن الحاجب في أوائل مختصره ، حمل ذلك على القلب مع بقاء حقيقته الأولى ، حينئذ فيكون جمعاً بين التقيضين وهو يمتنع لذاته ، وبقتدير أن لا يقول كلامه فنستفيد منه أنه منع وقوع ما وقع فيه الخلاف .

الأدلة

استدل المصنف على عدم الوقوع بأمرين :

أحدهما : الاستقراء ، وعبر عنه المتكلمون بالسبر والتقسيم .

والاستقراء : هو الاستدلال بثبوت الحكم في الجزئيات على ثبوتها للقاعدة الكلية ، وهو مأخوذ من قولهم : قرأت الشيء قرآناً ، أي جمعته وضممت بعضه إلى بعض حكماء الجوهري وغيره ، والسبب فيه للطلب فلما

كان المجتهد طالباً للأفراد جاعلاً لها لينظر هل هي متوافقة أم لا عبر عن ذلك بالاستقراء .

وحاصل الدليل أنا تتبعنا التكليف فلم نجد فيها ما هو ممتنع بالذات .
الدليل الثاني : قوله تعالى : (لا يكلف الله نفساً إلا وسعها) (١) وجه الدلالة أن الآية لم تقف الجواز وإنما نفت الوقوع عما ليس في الوسع والممتنع لذاته ليس في الوسع .

مناقشة الدليل

قوله : (قيل : أمر أباطب) يعني أن التكليف بالمستحيل لذاته قد وقع ، وذلك لأن أباطب قد أمر بالإيمان بكل ما أنزل الله تعالى يعني بالتصديق به (ومنه) أي وما أنزل الله تعالى أنه لا يؤمن فقد صار أباطب مأموراً بأن يصدقه في أنه لا يؤمن ، وإنما يحصل التصديق بذلك إذا لم يؤمن فصار مكلفاً بأنه يؤمن وبأنه لا يؤمن ، وهو جمع بين النقيضين ، وهذا يحتمل أن يكون دليلاً للقائلين بالوقوع ، ويحتمل أن يكون نقضاً منهم للدليل السابق وهو الاستقراء .

وأجاب المصنف بأن ذلك إنما يلزم إذا كان الأمر بالإيمان بكل ما أنزل الله تعالى وارداً بعد إنزال الله تعالى أنه لا يؤمن ، لأنه إذا كان كذلك كان مأموراً بالإيمان به في الماضي ، وفي جملته أنه يؤمن فيلزم المحال ، ونحن لانسلم ذلك بل يجوز أن يكون قد كلفه أولاً بالإيمان بكل ما أنزل ثم بعد ذلك أنزل أنه لا يؤمن ، وعلى هذا التقدير فلا يلزم المحال ، لأن إخباره بأنه لا يؤمن ليس هو من الأشياء التي كلف بتصديقها لكونه متأخراً عن الدليل الدال على الوجوب ، وهذا الجواب باطل ، بل هو مأمور بتصديق ما نزل وما سينزل إجماعاً .

(١) سورة البقرة الآية ٢٨٦ .

والصواب ما قاله إمام الحرمين ، وأرضاه ابن الحاجب وغيره : أن هذا من باب التكليف بالمستحيل لغيره ، وذلك لأن الله تعالى لما أخبر عنه بأنه لا يؤمن استحال إيمانه ، لأن الله تعالى صدق قطعاً فلو آمن لوقع الخلف في خبره تعالى وهو محال ، فإذا أمر بالإيمان والحالة هذه فقد أمر بما هو ممكن في نفسه وإن كان مستحيلاً لغيره ، كما قلنا فيمن علم الله تعالى أنه لا يؤمن (١) .

وأما استدلالهم بكونه قد صار مكلفاً بأن يؤمن وبأن لا يؤمن وهو جمع بين النقيضين فجوابه من وجهين :

أحدهما : أن هذا التغيير قد وقع في المحصول وصوابه أن يقول : بأن يؤمن بأن لا يؤمن (٢) ، بحذف الواو كما في المنتخب ، فإنه مدلول الأمر بالإيمان بأنه لا يؤمن وقد صرح به في الحاصل فقال : فيكون مكلفاً بتصديق الله تعالى في أن لا يصدقه الله تعالى في أن لا يصدقه ، وإذا كان كذلك فلا منافاة بينهما ألبيته ، وذلك لأن التكليف بالإيمان بأن لا يؤمن تكليف بتصديق هذا الخبر الوارد من الله تعالى ، وهو كونه لا يؤمن ، والتكليف بتصديق الخبر ليس تكليفاً بأن يجعل الخبر صدقاً حتى يكون مأموراً باستمراره على الكفر بل هو محرم عليه ، فكيف يسوغ أن يقال : إنه مأمور بأن لا يؤمن ؟ أليس قد قال الله تعالى : (قل إن الله لا يأمر بالفحشاء) (٣) ، وإنما كلف بأن يصدق هذا الخبر ، وهو ممكن كما قلناه ، أما تصديره صدقاً فلا .

الثاني : أن الجمع بين النقيضين إنما يلزم أن لو كان مكلفاً بالتصديق

(١) انظر : البرهان (١ / ١٠٤ ، ١٠٥) .

(٢) المحصول (١ / ٣٠٨) .

(٣) سورة الاعراف الآية ٢٨ .

بجميع ما جاء به على التفصيل ونحن لانسله ، بل هو مأمور بالتصديق
الإجمالى أى بأن يعتقد أن كل خبره صدق ، وعلى هذا فكيف يحىء
التكليف بالحال ؟ وما هنا أمران :

أحدهما : أن الإمام لما قرر هذا الدليل فى المحصول والمنتخب قال :
لأنه مكلف بالجمع بين الضدين (١) ، وصاحب الحاصل جعلهما تقيضين
فتابعه المصنف ، والسبب فى هذا أن صاحب الحاصل نظر إلى الإيمان وعده
وهما تقيضان .

وأما الإمام فإنه نظر إلى أن العدم غير مقدور عليه كما سياتى فلا يكون
مكلفاً به بل المكلف به هو كف النفس عن الإيمان . والكيف فعل
وجودى فلا يكون تقيضا للإيمان بل ضدا له ، وهذا أدق نظراً
وأصوب .

الثانى : أن قول الإمام وأتباعه أن الله تعالى أنزل فى حق أبى لؤب أنه
لا يؤمن فيه نظر ، لأن قوله تعالى : (تبت يدا أبى لؤب) (٢) لا يدل إلا على
الخسران ، وإن كان موجوداً حال تلبسه بالكفر فقد يزول ، وأما قوله
تعالى : (سيصلى ناراً) (٣) فكذلك لا احتمال أن يكون صلياً بسبب كبيرة
أناها بعد الإسلام ، وقد ذكر فى المحصول فى هذه المسألة آية أخرى وهى
قوله تعالى : (إن الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم) (٤) وهى لا تدل
أيضاً على إدخال أبى لؤب فيها .

(١) المحصول (١/ ٣٠٨) .

(٢) سورة المسد الآية ١ .

(٣) سورة المسد الآية ٣ .

(٤) سورة البقرة الآية ٦ .

المسألة الثانية

فى تكليف الكفار بفروع الشريعة

قال البيضاوى : (المسألة الثانية : الكافر مكلف بالفروع خلافاً
للمعتزلة ، وفرق قوم بين الأمر والنهى . لنا : أن الآيات الأمرة بالعبادة
تقتضى لهم ، والكافر غير مانع لإمكان إزالته ، وأيضاً الآيات الموعدة على
ترك الفروع كثيرة مثل (وويل للمشركين . الذين لا يؤتون الزكاة) وأيضاً
أنهم كلفوا بالنواهى لوجوب حذر الزنا عليهم فيكونون مكلفين بالأمر
قياساً . قيل : الانتهاء أبداً ممكن دون الامتنال .

وأجيب بأن مجرد الفعل والترك لا يكفي فاستويا وفيه نظر . قيل :
لا يصح مع الكفر ، ولا قضاء بعده . قلنا : الفائدة تضعيف العذاب .

أقول : لا خلاف أن الكفار مكلفون بالإيمان ، وهل هم مكلفون
بالفروع كالصلاة والزكاة فيه ثلاثة مذاهب :

أحدها : وهو الأصح أنهم مكلفون بفروع الشريعة أداء واعتقاداً ،
ونقله فى المحصول عن أكثر أصحابنا وأكثر المعتزلة (١) ، وقال فى البرهان :
لأنه ظاهر مذهب الشافعى (٢) .

والثانى : وهو مذهب جمهور الحنفية والإسفايينى ، من الشافعية أنهم
لبسوا مخاطبين بها .

والثالث : أنهم مكلفون بالنواهى دون الأوامر ، وذكر الإمام فى
المحصول فى أثناء الاستدلال ما يقتضى أن الخلاف فى غير المرتد (٣) ،
ونقل القرافى وغيره عن المخلص للقاضى عبد الوهاب حكاية لإجراء الخلاف

(١) المحصول (١/ ٣١٦) .

(٢) البرهان (١/ ١٠٧) .

(٣) المحصول (١/ ٣١٦) .

فيه أيضاً قال : ومربي في بعض الكتب التي لا أستحضرها الآن أنهم مكلفون بما عدا الجهاد .

وأما الجهاد فلا لامتناع قتالهم أنفسهم (١) ، ومقتضى كلام المصنف أن الخلاف إنما هو في الوجوب والتحريم فقط ، لأنه عبر أولاً بالتكليف ، وقال : إن الفائدة هي العقاب ، وما عدا الواجب والمحرم لا تكليف فيه ولا عقاب ، وأما من عبر بأنهم مخاطبون ، فإن عبارته شاملة الأحكام الخمسة .

واعلم أن تكليف الكافر بالفروع مسألة فرعية وإنما فرضها الأصوليون مثلاً لقاعدة وهي أن حصول الشرط الشرعي هل هو شرط في صحة التكليف أم لا ؟

الأدلة

استدل القائلون بأنهم مخاطبون مطلقاً بثلاثة أدلة :

أولاً : أن الآيات الأمرة بالعبادة متناولة لهم كقوله تعالى : (يا أيها الناس اعبدوا ربكم) (٢) وقوله تعالى : (ولله على الناس حج البيت) (٣) ونحو ذلك والكافر لا يصلح أن يكون مانعاً من دخولهم ، لأنهم متمكنون من إزالته بالإيمان ، وبهذا الطريق قلنا : المحدث مأمور بالصلاة ، فثبت المقتضى للتكليف قائم والموانع مفقودة فوجب القول بتكليفهم عملاً بالمقتضى السالم عن المعارض .

الدليل الثاني : أنهم لو لم يكونوا مكلفين بالفروع ما أعدم الله تعالى عليها لكان الآيات الموعدة بتركها أى بسبب تركها كثيرة منها قوله تعالى :

(١) شرح تنقيح الفصول ص ١٦٦ .

(٢) سورة البقرة الآية ٢١ .

(٣) سورة آل عمران الآية ٩٧ .

(وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكاة) (١) وقوله تعالى : (والذين لا يدعون مع الله إلهاً آخر - إلى قوله تعالى - بضاعف له العذاب يوم القيامة) (٢) وقوله : (فلا صدق ولا صلي) وقوله تعالى : (ماسلككم في سقر . قالوا لم نك من المصلين) (٤) فثبت كونهم مكلفين ببعض الأوامر وبعض النواهي فكذلك الباقي إما قياساً ، أو لأنه لا قائل بالفرق ، وذكر في المحصول في هذه الآية الأخيرة مباحث كثيرة ، منها : أن هذا التعليل حكاية عن قول السكفاري فلا يكون حجة .

وأجاب : بأن ذلك يجب أن يكون صدقاً لأنه لو كان كذباً مع أنه تعالى ما بين كذبهم لما كان في حكايته فائدة ، وكلام الله تعالى متى أمكن حمله على ما هو أكثر فائدة وجب المصير إليه (٥) . والموعود المذكور في كلام المصنف اسم فاعل من أوعده قال الجوهري : أوعده عند الإطلاق يكون للشر ، ووعد في الخير وأنشد :

وإني وإن أوعدته أو وعدته لخلف إيعادي ومنجز موعدي (٦)

الدليل الثالث : أنهم مكلفون بالنواهي بدليل وجوب حد الزنا عليهم ، فيكونون مكلفين بالأمر قياساً عليها ، والجامع بينهما كما قال في المحصول ، والمنتخب هو : إحرار المصلحة الحاصلة في النهي بسبب ترك المنهي عنه ، وفي الأمر بسبب فعل المأمور به ، ويمكن أن يقال : الجامع بينهما هو الطلب (٧) .

(١) سورة فصلت الآية ٦ ، ٧ .

(٢) سورة الفرقان الآية ٦٨ ، ٦٩ .

(٣) سورة القيامة الآية ٣١ .

(٤) سورة المدثر الآية ٤٢ ، ٤٣ .

(٥) المحصول (١ / ٣١٩) .

(٦) الصحاح مادة و وعد ، (٢ / ٥٥١) .

(٧) المحصول (١ / ٣٢٠ ، ٣٢١) .

قوله : (قيل : الانتهاء ممكن) أى اعترض القائلون بالفرق بين الأوامر ، والنواهي على القياس بأن النهى يقتضى الانتهاء عن المنهى عنه ، والانتفاء عنه مع الكفر ممكن والأمر يقتضى الامتناع ، والامتناع مع الكفر غير ممكن ، لأن النية فى الامتناع لا بد منها ، ونية الكافر غير معتبرة ، وأجاب فى المحصول : بأن الفعل والترك المجردين عن النية لا يتوقفان على الإيمان ، والإتيان بهما لغرض امتثال حكم الشرع يتوقف على الإيمان ، فاستوى الانتهاء والامتناع وبطل الفرق ، فإن كان الترك بغير نية الامتناع كافياً فى إسقاط التكليف فكذلك الفعل (١) ، قال المصنف وفيه نظر ولم يبينه ، وتقريره أن الترك على ثلاثة أقسام :

أحدها : أن يكون للعجز فقط ، فهذا غير مثاب بل معاقب على القصد .
والثانى : أن يكون القصد الامتناع ، فهذا خارج عن العمدية ومثاب .
الثالث : أن لا يقصد شيئاً أبداً كمن لم تطالبه نفسه بشرب الخمر أو غيره من المنهيات فلا يمكن القول بتأثيره ، لحصول المطلوب منه ، وهو إعدام المفسدة وفى ثوابه نظر ، ومثل هذا لا يكتفى فى الفعل فإن الواجب لا يخرج عن عهده بالنية ، واعتقاد وجوبه ، وذلك فرع عن الإيمان .

وإذا تقرر هذا صح الفارق وهو كون الانتهاء ممكناً دون الامتناع ، وحينئذ فيبطل احتجاجنا عن الخصم المفصل بالقياس ، وإذا كان هذا الجواب عند المصنف لا يستقيم بجوابه من أوجه :

أحدها : ما ذكره من بعد وهو أن فائدة التكليف ليست منحصرة فى الامتناع حتى ينتفى التكليف عند انتفاء إمكان الفعل ، بل فائدته العقاب على تقدير أن لا يسلم ويفعل .

الثانى : ما ذكره من قبل وهو كونه قادراً على الامتناع بعد إزالة

(١) المصدر السابق .

المانع ، وحاصله أن اتجاه الفرق الذى ذكره الخصم دأب مع صحة السؤال الآن وسبأى لإبطاله .

الثالث : أن دعواهم منتقضة بالنفقات وغيرها مما لا يشترط فيه قصد التقريب .

دليل من فرق بين الأوامر والنواهي

استدل المصنف لمن فرق بين الأوامر والنهى بقوله : (قيل : لا يصح مع الكفر) أى استدل من قال بتكليفهم بالنواهي دون الأوامر بأن الصلاة مثلاً لو كانت واجبة لكانت مطلوبة منهم ، لأن الوجوب طلب الفعل مع المنع من الترك ولكن لا يصح أن تكون مطلوبة منهم ، أما فى حال الكفر فلعدم صحتها ، ويستحيل من الشارع طلب تعاطى الفاسد ، وأما بعد الإسلام فلعدم وجوب قضائها عليهم لقوله ﷺ : « الإسلام يجب ما قبله » (١) . فإذا نعتذر الوجوب .

وأجاب المصنف تبعاً للإمام : بأنه لا فائدة لهذا التكليف إلا تضعيف العذاب عليهم فى الآخرة فقولنا : إنهم مأمورون بها لا معنى له إلا أنهم يعاقبون عليها كما يعاقبون على الإيمان (٢) ، وهذا الجواب مردود من وجهين :

أحدهما : أنه غير مطابق لدليل الخصم أصلاً ، فإن الخصم يقول : لا شك أن التعذيب فى الآخرة متوقف على تقدم التكليف ، فلا بد أن نختار أحد القسمين .

(١) الحديث رواه ابن سعد فى الطبقات عن الزبير بن العوام وجبير بن مطعم بلفظ : « الإسلام يجب ما كان قبله » .

انظر : (فيض القدير ٣ / ١٧٩ ، ١٨٠) .

(٢) انظر : المحصول (١ / ٣٢٢) .

إما حالة الكفر أو بعدها ، ونجيب عما قاله الخصم فيه ، والجواب الصحيح أن نختار أنه مكلف بالإيقاع ذلك في زمن الكفر ، ونجيب بما تقدم من من كونه قادراً على إزالة المانع كالمحدث ، ويكون زمن الكفر ظرفاً للتكليف لا للإيقاع ، أى يكلف في زمن الكفر بالإيقاع ، وذلك بأن يسلم ويوقع ، والحديث حجة لنا لأن قوله وَاللَّيْلُ يجب ، يقتضى سبق التكليف به ولكن يسقط ترغيباً في الإسلام .

الاعتراض الثانى : أن دعواه أنه لا فائدة لها في الدنيا باطل بل له فوائد منها : تنفيذ طلاقه ، وعتقه ، وظهاره ، وإلزامه الكفارات وغير ذلك .

ومنها : إذا قتل الحربى مسلماً في وجوب القود أو الدية خلاف مبنى على هذه القاعدة كما صرح به الرافعى .

ومنها : أنه هل يجوز لنا تمكين الكافر الجنب من دخول المسجد ؟ فيه خلاف مبنى على هذه القاعدة أيضاً ، وإن كان المشهور في الفرعين خلاف قضية البناء .

ومنها : إذا دخل الكافر الحرم وقتل صيداً فإن المعروف لزوم الضمان ، قال في المذهب : ويحتمل أن لا يلزمه ، وهذا النرد منشؤه هذه القاعدة .

ومنها فروع كثيرة نقل المعالى عن محمد بن الحسن عدم الوجوب فيها مطلقاً بذلك ، ومذهبنا فيها الوجوب كوجوب دم الإساءة على الكافر إذا جاوز الميقات ثم أسلم وأحرم ، ووجوب زكاة الفطر على الكافر في عبده المسلم ، ووجوب الاغتسال عن الحيض إذا كانت الكافرة تحت مسلم .

المسألة الثالثة

الامتنال يوجب الإجزاء

قال البيضاوى : (المسألة الثالثة : امتثال الأمر يوجب الإجزاء ، لأنه إن بقى متعلقاً به فىكون أمراً بتحصيل الحاصل أو بغيره فلم يثقل بالسكينة .

قال أبو هاشم : لا يوجب له كلاً لا يوجب النهى الفساد . والجواب : طلب الجامع ثم الفرق) .

أقول : هذا الكلام الذى ذكره المصنف هنا غير محرر فلنشرحه على ما هو عليه ثم نبين وجه الصواب فنقول :

امتنال الأمر هو : الاتيان بالمأمور به على الوجه المطلوب شرعاً هل يوجب الإجزاء أم لا ؟ فقال جمهور الأصوليين : يوجب الإجزاء ، أى سقوط الأمر ، واستدلوا على ذلك بأن الأمر لو يسقط فإن كان متعلقاً بعين ما أتى به أى طالباً له فيكون أمراً بتحصيل الحاصل وهو محال ، وإن كان متعلقاً بغيره فيلزم أن لا يكون المأتى به أولاً كل المأمور به بل بعضه ، وحينئذ فلا يكون امتثالاً ، وقد فرضناه امتثالاً .

وقال أبو هاشم ، وتابعه القاضى عبد الجبار : إن امتثال الأمر لا يوجب الإجزاء قياساً على النهى ، فكما أن النهى عن الشيء لا يوجب الفساد بدليل صحة البيع وقت النداء فكذلك الأمر . والجواب عن ذلك طلب الجامع ثم الفرق ، أى نطالبه أولاً بالجامع بين الأمر والنهى ، فإذا ذكر الجامع ذكرنا الفرق ، وهذا الكلام مجرد استقراح ، فإن الجامع واضح بخلاف الفرق فيمكن ينبغى له ذكر الفرق ، والمكوت عن طلب الجامع كما فعل الإمام وأتباعه ، وتقرير الجامع أن كلا منهما طلب جازم لا إشعار له بذلك ، وأيضاً فالأمر ضد النهى ، والنهى لا يدل على الفساد ، فلا يدل الأمر على الإجزاء ، لأن الشيء يحمل على ضده كما يحمل على مثله ، والفرق أن الأمر هو اقتضاء الفعل ، فإذا أدى مرة فقد انتهى الاقتضاء ، وأما النهى فدلوله المنع من الفعل ، فإن خالف وأتى به فليس فى اللفظ ما يقتضى التعرض لحكمه ، ولا منافاة بين النهى عنه وبين أن يقول : فإن أتيت به جعلته سبباً لحكم آخر مع كونه ممنوعاً عنه .

واعلم أنه قد تقدم أن الإجزاء يطلق على الأداء الكافي لسقوط ما عليه، ويطلق على إسقاط القضاء، فامتثال الأمر يكون محصلاً للإجزاء بالمعنى الأول بلا خلاف، والخلاف إنما هو في إسقاط القضاء، فالجمهور يقولون: إنه يدل على أنه لا يجب قضاؤه.

وأبو هاشم وعبد الجبار وأتباعهما يقولون: إنه لا يمتنع الأمر بالقضاء أيضاً مع فعله بدليل وجوب المضى في الحج الفاسد، ووجوب قضائه، وحيث أنه لا يدل على عدم وجوبه، بل يكون عدم الوجوب مستفاداً من الأصل.

هكذا حرره الأمدى (١)، وغيره ونقله صريحاً من الخصم، وصوبه ابن برهان أيضاً كما نقله عنه الأصفهاني في شرح المحصول فقال: ذهب عبد الجبار إلى أنه لا يدل على الإجزاء، وإنما الإجزاء مستفاد من عدم دليل يدل على الإعادة، وقد بسط القرافي ذلك على نحو ما قلناه فقال في تعليقه على المنتخب: لا خلاف بين أبي هاشم وغيره في براءة الذمة عند الإتيان بالمأمور به ثم اختلفوا.

فقال الجمهور: الأمر كما دل على شغل الذمة دل أيضاً على البراءة بتقدير الإتيان.

وقال أبو هاشم الأمر يدل على الشغل فقط، والبراءة بعد الإتيان بالمأمور به مستفادة من الأصل، ومعناه أن الإنسان خالق وذمته بريئة من الحقوق كلها فلما ورد الأمر اقتضى شغلها، فإذا امتثل كان الإجزاء وهو براءة الذمة بعد ذلك مستفاداً من الاستصحاب لا من الإتيان بالمأمور به.

قال: وهذا الخلاف شبيه الخلاف في مفهوم الشرط كما إذا قال: إن دخلت الدار فأنت طالق، فالقائلون بأن الشرط لا مفهوم له يقول: عدم

(١) انظر: الإحكام للأمدى (٢/ ٣٨ وما بعدها).

طلاقها مستفاد من العصمة السابقة، والقائلون بالمفهوم يقولون: عدم الطلاق من ذلك، ومن مفهوم الشرط، وكذلك أيضاً الخلاف الذي ههنا انتهى كلامه (١).

إذا علمت ما قلناه علمت فساد الدليل المذكور في الكتاب رداً على أبي هاشم، لأن أبا هاشم لا يقول ببقاء الشغل بل يقول: إن الأمر لا يدل عليه، ودليل أبي هاشم الذي نقله المصنف عنه وهو قوله: (كما لا يجب النهي الفساد) يدل عليه أيضاً، ثم إن الإمام، والمصنف، وجماعة جعلوا محل الخلاف في الإتيان بالمأمور به، وفيه نظر، لأن الأفعال لا دلالة لها على الشغل، ولا على البراءة وإنما تدل على عدم الضد فينبغي أن يجعلوا محل الخلاف في الأمر، وقد نص عليه الأكثرون كالغزالي، وابن برهان، وأبي المعالي وابن فورك (٢)، والقاضي عبد الجبار، وأبي الحسين، والقاضي عبد الوهاب.

(١) انظر: شرح تنقيح الفصول ص ٧٧، ٧٨. تيسير التحرير (٢/ ٢٣٥)

المحلى على جمع الجوامع (١/ ١٠٣).

(٢) هو: محمد بن الحسن بن فورك الأنصاري الأصمباني أبو بكر، واعظ، عالم بالاصول والكلام من فقهاء الشافعية من مؤلفاته: الحدود، في الاصول. [توفي سنة ٤٠٦ هـ.

(طبقات الشافعية الكبرى ٥٢١٣ - ٥٦، النجوم الزاهرة ٤/ ٢٤٠).

وكان المصنف استغنى عن ذكره هناك بذكره هنا، ولأجل هذه الأقسام
انحصرت أبواب هذا الكتاب في خمسة أبواب :

الأول : في اللغات .

والثاني : في الأوامر والنواهي .

والثالث : في العموم والخصوص .

والرابع : في الجمel والمبين .

والخامس : في الناسخ والمنسوخ .

ثم ذكر الإمام في المحصول مناسبة تقديم بعض هذه الأبواب على
بعض ، وأخذه - رحمه الله - من أن الحسين البصري ، فإنه رأته مذكورا
في شرح العمدة ، وحاصله : أنه قدم باب اللغات لأن القسمك بالأدلة
القولية إنما يمكن بواسطة معرفتها ، وإنما قدم باب الأوامر والنواهي على
الثلاثة الباقية ، لأن تقسيم الكلام إلى الأوامر والنواهي تقسيم له باعتبار
ذاته إلى أنواعها ، وانقسامه إلى العام والخاص ، والجمel والمبين تقسيم له
باعتبار عوارضه ، كتقسيم الحيوان إلى الأبيض والأسود ، فإن البياض
والسواد ليس من الأجزاء الذاتية ، لأن ماهية الحيوان ليست مركبة منهما
فهما عارضان بخلاف انقسامه إلى الإنسان والفرس . فقدمنا ما هو بحسب
الذات على ما هو بحسب العرض .

وإنما قدم باب العموم والخصوص على الباين الباقيين ، لأن النظر في
العموم والخصوص نظر في متعلق الأمر والنهي . والنظر في الجمel والمبين
نظر في كيفية دلالة الأمر والنهي على ذلك المتعلق ، ولا شك أن متعلق
الشيء متقدم على النسبة العارضة بين الشيء ومتعلقه : وإتمام قدم باب
الجمel والمبين على النسخ ، لأن النسخ بطراً على ما هو ثابت بأحد الوجوه
المذكورة (١) ، وذكر المصنف في الباب الأول تسعة فصول .

(١) المحصول (١ / ٥١ وما بعدها) .

الكتاب الأول

في الكتاب وهو القرآن الكريم

قال البيضاوي : (الكتاب الأول في الكتاب ، والاستدلال به يتوقف
على معرفة اللغة ، ومعرفة أقسامها ، وهو ينقسم إلى : أمر ، ونهي ، وعام ،
وخاص ، وجمel ، ومبين ، وناسخ ، ومنسوخ ، وبيان ذلك في أبواب) .
أقول : قد تقدم في أول الكتاب أنه مرتب على مقدمة وسبعة كتب ،
وتقدم وجه الاحتياج إلى ذلك ، ومناسبة تقديم بعضها على بعض ، فلما
فرغ من المقدمة ذكر الكتاب الأول المعقود للكتاب العزيز ، ويعنى به :
الكلام المنزل للإعجاز بسورة منه ، وهو القرآن الكريم ، فخرج بالمنزل
الكلام النفساني ، وكلام البشر ، وبقولنا : للإعجاز الأحاديث ، وسائر
الكتب المنزلة كالإنجيل .

وقولنا : بسورة نريد به أن الإعجاز يقع بأقصر سورة كالسورة ،
والإعجاز هو : قصد إظهار صدق النبي ﷺ في دعوى الرسالة بفعل خارق
للعادة ، ولما كان الكتاب العزيز وارداً بلغة العرب كان الاستدلال به
متوقفاً على معرفة اللغة ، ومعرفة أقسامها ، فلذلك ذكر مباحث اللغة
وأقسامها في هذا الكتاب .

ثم إن الكتاب العزيز ينقسم إلى : خبر ، وإنشاء ، لكن نظر الأصولي
في الإنشاء ، دون الأخبار ، لعدم ثبوت الحكم بها غالباً ، فلذلك قسمه
إلى أمر ، ونهي ، وعام ، وخاص ، وجمel ، ومبين ، وناسخ ، ومنسوخ ،
فقله : (وهو ينقسم) أي الكتاب العزيز ، فأطلقه وأراد به قسم الإنشاء
منه ، ولكن هذا التقسيم ليس خاصاً بالكتاب بل السنة أيضاً كذلك ،

والسادس : طريق معرفة الموضوع ، وذكرها المصنف في هذا
الفصل على هذا الترتيب :

سبب الوضع

أشار إليه البيضاوي بقوله : (لما مست الحاجة) أى اشتدت ،
وتقريره أن الله تعالى خلق الإنسان غير مستقل بمصالح معاشه ،
محتاجا إلى مشاركة غيره من أبناء جنسه ، ولا حياجه إلى غذاء ، ولباس ،
ومسكن ، وسلاح ، والواحد لا يتمكن من تعلم هذه الأشياء فضلا عن
استعمالها ، لأن كلا منها موقوف على صنائع شتى فلا بد من جمع عظيم
ليتعاون بعضهم مع بعض ، وذلك لا يتم إلا بأن يعرفه ما في نفسه ، فاحتيج
إلى وضع شيء يحصل به التعريف .

الموضوع

شرع بتكلم في الموضوع هو الثاني من الستة المتقدمة وحاصله : أنه قد
تقرر أن الشخص محتاج إلى تعريف الغير ما في نفسه ، والتعريف إما باللفظ
أو بالإشارة كحركة اليد والحاجب ، أو بالمثال وهو الجرم الموضوع على
شكل الشيء ، وكان اللفظ أفيد من الإشارة والمثال وأيسر ، أما كونه
أفيد فلعومومه من حيث أنه يمكن التعبير به عن الذات ، والمعنى الموجود
والمعدوم ، والحاضر ، والغائب . والحادث ، والقديم كالبارى سبحانه
وتعالى ، ولا يمكن الإشارة إلى المعنى ولا إلى الغائب ، والمعدوم ، ولا يمكن
أيضا وضع مثال لدقائق العلوم ، ولا للبارى سبحانه وتعالى ، وغير ذلك ،
قال الإمام : ولأن المثال قد يبقى بعد الحاجة فيقف عليه من لا يريد
الوقوف عليه ، وأما كونه أيسر ، فلأنه موافق للأمر الطبيعي ، لأنه مركب
من الحروف الحاصلة من الصوت ، وذلك إنما يتولد من كيفية مخصوصة
تعرض للنفس عند إخراجها ، وإخراجها ضروري ، فصرف ذلك الأمر
الضروري إلى وجه يستفح به الشخص انتفاعا كليا ، فلما كان اللفظ

الباب الأول

في اللغات

وفيه فصول

الفصل الأول

في الوضع

قال البيضاوي : (الباب الأول في اللغات وفيه فصول ، الفصل الأول :
في الوضع لما مست الحاجة إلى التعارن والتعارف ، وكان اللفظ أفيد من
الإشارة والمثال لعومومه وأيسر ، لأن الحروف كيفية تعرض للنفس
الضروري وضع بإزالة المعاني الذهنية لدورانه معها ليفيد النسب والمركبات
دون المعاني المفردة وإلا فيدور) .

أقول : اللغات عبارة عن الألفاظ الموضوعة للمعاني ، فلما كانت
دلالة الألفاظ على المعاني مستفادة من وضع الواضع عقد المصنف هذا
الفصل في الوضع وما يتعلق به ، فالوضع تخصيص الشيء بالشيء بحيث إذا
علم الأول علم الثاني ، والذي يتعلق به ستة أشياء :

- أحدها : سبب الوضع .
- والثاني : الموضوع .
- والثالث : الموضوع له .
- والرابع : فائدة الوضع .
- والخامس : الواضع .

أفيد وأيسر وضع للدلالة على ما في النفس (١).

واعلم أن الكتابة من جملة الطرق أيضاً ، ولا يصح أن يريد المصنف بقوله : (والمثال) لأن تعليله بالعموم يبطله ، لأن كل ما صح التعبير عنه أمكن كتابته فلا يكون اللفظ أعم منها فاعرف ذلك .

الموضوع له

بين المصنف المسألة الثالثة بقوله : (بإزاء المعاني الذهنية) هذا هو الثالث من الأقسام الستة وهو الموضوع له ، وحاصله أن الوضع للشيء فرع عن تصوره ، فلا بد من استحضار صورة الإنسان مثلاً في الذهن عند إرادة الوضع له ، وهذه الصورة الذهنية هي التي وضع لها لفظ الإنسان ، لا الماهية الخارجية ، والدليل عليه أنا وجدنا إطلاق اللفظ دائراً مع المعاني الذهنية دون الخارجية ، بيانه : أنا إذا شاهدنا شيئاً فظننا أنه حجر أطلقنا لفظ الحجر عليه ، فإذا دوننا منه وظننا شجرة أطلقنا لفظ الشجر عليه ، ثم إذا ظننا به بشراً أطلقنا لفظ البشر عليه . فالمعنى الخارجي لم يتغير مع تغير اللفظ فدل على أن الوضع ليس له بل للذهني ، وأجاب في التحصيل عن هذا : بأنه إنما دار مع المعاني الذهنية على اعتقاد أنها في الخارج كذلك ، وهو جواب ظاهر (٢) ، ويظهر أن يقال : إن اللفظ موضوع بإزاء المعنى من حيث هو أي مع قطع النظر عن كونه ذهنياً أو خارجياً ، فإن حصول المعنى في الخارج والذهن مع الأوصاف الزائدة على المعنى ، واللفظ إنما وضع للمعنى من غير تقييده بوصف زائد ، ثم إن الموضوع له قد لا يوجد إلا في الذهن فقط كالعلم ونحوه ، وهذه المسألة قد أهملها الأمدى ، وابن الحاجب .

فائدة الوضع

قوله : (ليفيد النسب) شرع يتكلم في فائدة الوضع وهو الرابع من الأقسام ، وحاصله : أن اللفظ وضع لإفادة النسب بين المفردات كالتفادلية ، والمفعولية ، وغيرهما ، وإفادة معاني المركبات من قيام أو قعود ، فلفظ زيد مثلاً وضع ليستفاد به الإخبار عن مدلوله بالقيام أو غيره ، وليس الغرض من الوضع أن يستفاد بالآلفاظ معانيها المفردة أي تصور تلك المعاني ، لأنه يلزم الدور ، وذلك لأن إفادة الآلفاظ المفردة لمعانيها موقوفة على العلم بكونها موضوعاً لتلك المسميات ، والعلم بكونها موضوعاً لتلك المسميات يتوقف على العلم بتلك المسميات ، فيكون العلم بالمعاني متقدماً على العلم بالوضع ، فلو استفدنا العلم بالمعاني من الوضع لكان العلم به متأخراً عن العلم بالوضع وهو دور .

فإن قيل : هذا بعينه قائم في المركبات ، لأن المركب لا يفيد مدلوله إلا عند العلم بكونه موضوعاً لتلك المدلول ، والعلم به يستدعي سبق العلم بذلك المدلول : فلو استفدنا بذلك المدلول من ذلك المركب لزم الدور .

وأجاب في المحصول : بأننا لا نسلم أن إفادة المركب لمدلوله متوقفة على العلم بكونه موضوعاً له ، بل على العلم بكون الآلفاظ المفردة موضوعاً للمعاني المفردة ، وعلى كون الحركات المخصوصة ، كالرفع وغيره دالة على المعاني المخصوصة (١) ، وقد أهمل ابن الحاجب ، والأمدى هذه المسألة أيضاً .

الواضع للغة

قال البيضاوي : (ولم يثبت تعيين الواضع ، والشيخ زعم أن الله تعالى وضعه ، ووقف عباده عليه لقوله تعالى : (وعلم آدم الأسماء كلها) (ما أنزل

(١) المحصول (١ / ٦٧) .

(١٢) - الأسنوي - (١٣)

(١) المحصول (١ / ٦٤ ، ٦٥) .

(٢) انظر : التحصيل (١ / ١٩٧ ، ١٩٨) .

الله بها من سلطان) (واختلاف المستنكح وأوانسكم) ولأنه لو كانت اصطلاحية لاحتيج في تعليمها إلى اصطلاح آخر ويتسلسل ، ولجواز التغير فيرفع الأمان عن الشرع ، وأجيب : بأن الأسماء سمات الأشياء وخصائصها ، أو ماسبق وضعها ، والذم الاعتقاد ، والنويف يعارضه الأقدار ، والتعليم بالقرديد والقرائن كما للأطفال ، والتغير لو وقع لاشتهر .

أقول : شرع في القسم الخامس : وهو الواضع فنقول : ذهب عباد ابن سليمان الصيمري المعتزلي (١) إلى أن اللفظ يفيد المعنى من غير وضع ، بل بذاته لما بينهما من المناسبة الطبيعية ، هكذا نقله عنه في المحصول (٢) ، ومقتضى كلام الأمدى في النقل عن القائلين بهذا المذهب أن المناسبة ، وإن شرطناها لكن لا بد من الوضع (٣) .

واحتج عباد بأن المناسبة لو انتفت لكان تخصيص الاسم المعين بالمسمى المعين ترجيحاً من غير مرجح .

والجواب : أنه يختص بإرادة الواضع أو بخطوره بالبال ، ويدل على فسادها أنها لو كانت ذاتية لما اختلفت باختلاف النواحي ، ولكان كل إنسان يمتدئ إلى كل لغة ، ولكان الوضع لخصدين محالاً ، وليس بمحال بدليل القرء للحيض ، والطهر ، والجون للسواد ، والبياض .

إذا تقرر إبطال مذهب عباد ، وأنه لا بد من واضع فقد اختلفوا فيه على مذاهب :

(١) هو : عباد بن سليمان بن علي الصيمري ، أبو سهل معتزلي من أهل البصرة . عاش في القرن الثالث الهجري ، ولم نعثر له على تاريخ وفاة .

انظر : (الفهرست لابن النديم ص ٢١٥ ، فرق وطبقات المعتزلة للقاضي عبد الجبار ص ٨٣) .

(٢) المحصول (١ / ٥٧) .

(٣) الإحكام (١ / ٥٦ وما بعدها) .

أحدهما : التوقف ، لأنه يحتمل أن تكون الجميع توقيفية ، وأن تكون اصطلاحية ، وأن يكون البعض هكذا ، والبعض هكذا . فإن جميع ذلك ممكن ، والأدلة متعارضة فوجب التوقف ، وهذا مذهب القاضى . والإمام وأتباعه ، ومنهم المصنف ، ونقله في المنتخب عن الجمهور ، وفي الحاصل عن المحققين وفي المحصول ، والتحصيل عن جمهور المحققين (١) .

والمذهب الثانى : أنها توقيفية ، ومعناه أن الله تعالى وضعها ووقفنا عليها - بتشديد القاف - أى علمنا إياها ، وهذا مذهب الشيخ أبى الحسن الأشعري ، واختاره ابن الحاجب ، والإمام في المحصول في الكلام على القياس في اللغات كما ستعرفه (٢) . قال الأمدى : إن كان المطلوب هو اليقين فالحق ما قاله القاضى وإن كان المطلوب هو الظن ، وهو الحق ، فالحق ما قاله الأشعري لظهور أدلة (٣) .

واستدل المصنف عليه بالمنقول والمعقول ، فأما المنقول فثلاثة :

الأول : قوله تعالى : (وعلم آدم الأسماء كلها) (٤) إلى آخر الآية دلت الآية على أن آدم لم يضرها ، ولا الملائكة ، فتكون توقيفية ، أما آدم عليه السلام فلأنه تعلم من الله تعالى ، وأما الملائكة فلأنهم تعلموا من آدم ، والمراد بالأسماء إنما هو الألفاظ الموضوعية بإزاء المعاني ، وذلك يشمل الأفعال ، والحروف ، والأسماء المصطلح عليها ، لأن الاسم سمي بذلك ، لأنه سمة أى علامة على مسماه ، والأفعال والحروف كذلك ،

(١) انظر : المحصول (١ / ٥٨) والتحصيل (١ / ١٩٥) .

(٢) شرح المضد على المختصر (١ / ١٩٤ ، ١٩٥) ، والمحصول (١ / ٢٦) .

(٣) الإحكام (١ / ٥٧) .

(٤) سورة البقرة الآية ٣١ .

وأما تخصيص الاسم ببعض الأقسام فإنه عرف النحويين واللغويين ، سلمنا أن الاسم بحسب اللغة يختص بهذا القسم ، لكن التكلم بالاسماء وحدها متعذر ، سلمنا أنه غير متعذر لكن ثبت أن الاسماء توقيفية فيثبت الباقي إذ لا قائل بالفرق .

الدليل الثاني : أن الله سبحانه وتعالى ذم أقواماً على تسميتهم لبعض الأشياء من غير توقيف فقال : (إن هي إلا أسماء هيميتموها أنتم وآباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان) (١) فثبت التوقيف في البعض المذموم عليه ، ويلزم من ذلك ثبوته في الباقي ، وإلا يلزم فساد التعليل بكونه ما أنزل .

الدليل الثالث : قوله تعالى : (ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف السنتكم) (٢) .

وجه الدلالة أن الله سبحانه وتعالى قد امتن علينا باختلاف الألسنة ، وجعله آية ، وليس المراد باللسان هو الجارحة اتفاقاً ، لأن الاختلاف فيها قليل ، ثم إنه غير ظاهر بخلاف الوجه ونحوه فتعين أن يكون المراد باللسان هو اللغة مجازاً كما في قوله تعالى : (وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه) (٣) وحينئذ فنقول لو لا أنها توقيفية لما امتن علينا بها .

وأما المعقول فأمران :

أحدهما : أنها لو كانت اصطلاحية لاحتاج الواضع في تعليمها لغيره إلى اصطلاح آخر بينهما . ثم إن ذلك الطريق أيضاً لا يفيد لذاته ، فلا بد له من اصطلاح آخر ، ويلزم التسلسل .

الثاني : أن اللغات لو كانت اصطلاحية لجاز التغيير فيها ، إذ لا حجر

(١) سورة النجم الآية ٢٣ .

(٢) سورة الروم الآية ٢٢ .

(٣) سورة إبراهيم الآية ٤ .

في الإصطلاح ، وجواز التغيير يؤدي إلى عدم الأمان والوثوق بالأحكام التي في شريعتنا ، فإن لفظ الزكاة ، والإجارة وغيرهما يجوز أن تكون مستعملة في عهد النبي ﷺ لمعان غير هذه المعاني المعهودة الآن ، وقد علمنا من هذا أن فائدة الخلاف في التغيير .

قوله : (وأجيب) شرع الجواب عن أدلة الشيخ الخمسة .

فأجاب عن الدليل الأول : وهو قوله تعالى : (وعلم آدم الاسماء كلها) بوجهين :

الأول : لا نسلم أن المراد بالاسماء في الآية هي اللغات ، بل يجوز أن يكون المراد بالاسماء سمات الأشياء وخصائصها ، كتعليم أن الخيل تصلح للكر والفر ، والجمال للحمل ، والشيران للزراعة . فأما تعليم الخواص فواضح وأما تعليم السمات أي العلامات فتقريره من وجهين :

أحدهما : أن هذه الأشياء علامات دالة على تلك الحيوانات ، فإنه يعرف بمشاهدة الحرث مثلاً كونه من البقر ، فإذا علمه هذه الأشياء فقد علمه سمة على الذوات أي علامة عليها .

الثاني : أن الله تعالى علم آدم علامات ما يصلح للكر والفر ، وعلامات ما يصلح للحمل ، وغير ذلك حتى إذا شاهد صفة ما يصلح للحمل في ذات استعملها في الحمل .

إذا تقرر هذا فنقول : يصح إطلاق الاسم على ما ذكرناه ، لأن الاسم مشتق من السمة أو السمو ، وعلى كل تقدير فشكل ما يعرف ماهية ويكشف عن حقيقة يكون اسماً ، لأنه إن اشتق من السمة فواضح ، وإن اشتق من السمو فالعلم أيضاً موجود ، لأن الدليل أعلى من المدلول .

وأما تخصيص الاسم باللفظ المصطلح عليه فعرف حادث . والضمير في (عرضهم) للمسميات لتغليب من يعقل ، أي عرض المسميات على

الملائكة وامتحنهم على أسمائها ، أى ألفاظها كما قال الأشعري ، أو صفاتها كما أوله المصنف وغيره ، وعلى كل حال فليس في المضمهر دلالة على شيء مما نحن فيه .

والجواب الثاني : صلينا أن الأسماء هي اللغات لكن يجوز أن تكون تلك الأسماء التي عليها الله تعالى آدم قد وضعتها طائفة خلقهم الله تعالى قبل آدم فلم قلتم أنه ليس كذلك ؟

وفي المحصول جواب ثالث وهو : أنه يجوز أن يكون المراد من التعليم إلهام الاحتياج إليها ، والإقدار على الوضع (١) .

وفي الإحكام جواب رابع وهو : أن ما تعلق به آدم يجوز أن يكون نسيه ثم اصطلحت أولاده من بعده على هذه اللغات (٢) ، والكلام إنما هو فيها .

والجواب عن الدليل الثاني : وهو الذم في قوله تعالى : (ما أنزل الله بها من سلطان) أنا لانسلم أن الذم على التسمية ، بل على إطلاقهم لفظ الإله على الصنم مع اعتقادهم أنها آلهة ، إذ اللات ، والعزى ، ومناة أعلام على أصنام ، فقرينة اختصاصها بالذم دوم سائر الأسماء دليل عليه ، ولأن هذه أعلام منقولة ، وليست بمرتجلة فلا ذم في التسمية بها على القول بالترقيف كالحارث وشبهه ، لعدم ارتباطها .

والجواب عن الدليل الثالث : وهو قوله تعالى : (واختلاف ألسنتهم) أنه إذا اتفق أن يكون المراد الجارحة كما تقدم ، وأن المراد إنما هو اللغات مجازاً فليس حمل الامتنان على وضعها حتى يلزم التوقيف بأولى من حمله على

(١) انظر : المحصول (٦٢ / ١) .

(٢) انظر : الإحكام (٥٨ / ١) .

الإقدار ، إما على وضعها أو على النطق بها فكل منهما آية ، وحينئذ فالتوقف يعارضه الإقدار ، فإن قيل : حمله على الوضع أولى ، لأنه أقل إضماراً . قلنا : لا إضمار هنا أصلاً بل حاصلة أن الامتنان دل بلازمه على أن الباري تعالى له تأثير في اللغات ، إما بالوضع ، أو بالإقدار .

والجواب عن الرابع : أنا لانسلم أنها لو كانت اصطلاحية لاحتاج في تعليمها إلى اصطلاح آخر ، بل يحصل التعليم بترديد اللفظ ، وهو تكراره مرة بعد مرة على القرائن كالإشارة إلى المسمى ، ونحوها ، وبهذا الطريق تعلمت الأطفال .

والجواب عن الخامس : أنا لانسلم ارتفاع الأمان عن الشرع ، لأن التغيير لو وقع لاشتهر ووصل إلينا لكونه أمراً مهماً ، فعدم اشتباهه دليل على عدم وقوعه .

رأى أبى هاشم وأبى إسحاق فى الواضع

قال البيضاوى : (وقال أبو هاشم الكل مصطلح وإلا فالتوقيف إما بالوحى فتقدم البعثة وهى متأخرة لقوله تعالى : (وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه) أو بخلق علم ضرورى فى عاقل فيعرفه تعالى ضرورة ، فلا يكون مكلفاً أو فى غيره وهو بعيد وأجيب : بأنه ألهم العاقل بأن واضعها ما وضعها ، وإن سلم لم يكن مكلفاً بالمعرفة فقط . وقال الأستاذ : ما وقع به التنبيه إلى الإصطلاح توقيفى والباقي مصطلح) .

أقول : هذا هو المذهب الثالث الذى ذهب إليه أبو هاشم وهو أن اللغات كلها اصطلاحية ، والدليل على ذلك أنه لو وضعها الباري تعالى ووقفنا عليها - بتشديد القاف - أى عملنا بها فالتوقيف إما أن

يكون بالوحي وهو باطل ، لأنه يلزم تقدم بعثة الرسل على معرفة اللغات ، لكن البعثة متأخرة لقوله تعالى : (وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه) (١) أو يكون بخلق علم ضروري في عاقل بأن الله تعالى وضعها لهذه المعاني ، وهو باطل ، لأنه يلزم منه أن يعرف الله تعالى بالضرورة لا بحصول العلم ، لأن حصول العلم الضروري بوضع الله تعالى يستلزم العلم الضروري بالله تعالى ، لأن العلم بصفة الشيء إذا كان ضرورياً يكون العلم بذاته أولى أن يكون ضرورياً ، وحيث أنه فيلزم أن لا يكون مكلفاً بالمعرفة لحصولها ، وإذا لم يكن مكلفاً بها لم يكن مكلفاً مطلقاً ، لأنه لا قائل بالفرق ، أو يكون بخلق علم ضروري في إنسان غير عاقل وهو بعيد جداً ، فإنه يبعد أن يصير غير العاقل عالماً بهذه الكيفيات العجيبة وهذه التركيبات النادرة اللطيفة ، فإذا انتفت وأجاب المصنف عن دليل أبي هاشم بوجهين :

أحدهما : لم لا يجوز أن يقال : إن الله تعالى ألهم العاقل ، أي خلق العلم فيه بأن واضعاً ما وضع هذه الألفاظ بإزاء هذه المعاني ، لأن الله تعالى هو الذي وضع حتى يلزم المخدور وهو علم التكليف .

الثاني : سنلما هذا لكن يلزم أن لا يكون مكلفاً بالمعرفة فقط ، لكونه قد عرف ، لا استحالة فيه ، أما كونه غير مكلف مطلقاً فإنه غير لازم كمن أتى بعبادة دون عبادة ، واعلم أن الأحسن في الجواب ما أجاب به ابن الحاجب وهو أن يقال : إن الله تعالى علمها آدم ولا يرد عليه شيء عما قاله الخصم ، ثم علمها آدم لبنيه ، ثم بعثه الله تعالى إليهم بلقمتهم (٢) ، وأحسن من هذا أيضاً أن يقال : الوحي قد يكون إلى نبي ، وهو الذي أوحى إليه لكن لا للتبليغ ، وقد يكون إلى رسول وهو المبعوث لغيره ، ولهذا

(١) سورة إبراهيم الآية ٤ .

(٢) انظر : شرح العضد (١ / ١٩٤ وما بعدها) .

قالوا : كل رسول نبي ولا ينهكس ، والآية إنما تنفي تعلمها بالوحي إلى رسول فيجوز أن يكون حصل التعليم بالوحي إلى نبي .

رأى أبي إسحاق قوله (وقال الأستاذ) هذا هو المذهب الرابع الذي اختاره الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني الشافعي وهو : أن القدر الذي وقع به التنبيه إلى الإصطلاح توقيفي ، فإنه لو كان اصطلاحياً لاحتيج في تعليمه إلى إصطلاح آخر وتساؤل كما قلناه ، وأما للباقي فيكون إصطلاحياً ، هكذا قاله الإمام لما تكلم على تفصيل المذاهب (١) فتابعه المصنف ، لكنه نقل عنه عند الاستدلال عليه أن الباقي يحتمل أن يكون إصطلاحياً ، وأن يكون توقيفياً ، وهو الذي نقله عنه ابن برهان ، والآمدني (٢) ، وصاحب التحصيل (٣) . وابن الحاجب (٤) ، وغيرهم ، فعلى هذا يكون مذهبه مركباً من الوقف والتوقيف .

وفي المسألة قول خامس : أن ابتداء اللغات إصطلاحى والباقي محتمل كذا في المحصول ، والتحصيل لكن في المنتخب ، والحاصل الجزم بأن الباقي توقيفي .

طريق معرفة اللغة

قال البيضاوي : (وطريق معرفتها النقل المتواتر أو الأحاد ، واستنباط العقل من النقل كما إذا نقل أن الجمع المعروف بالآلف واللام يدخله الاستثناء ، وأنه إخراج بعض ما تناوله اللفظ فيحكم بعمومه ، وأما العقل الصرف فلا يجدي) .

(١) المحصول (١ / ٥٨) .

(٢) الإحكام (١ / ٥٧) .

(٣) التحصيل (١ / ١٩٤) .

(٤) شرح العضد (١ / ١٩٧) .

أقول : هذا هو القسم السادس ، وهو الطريق إلى معرفة اللغات ،
ويعرف بثلاثة أمور :

أحدها : بالنقل المتواتر ، كالسماء والأرض ، والحر والبرد ، ونحوها
عما لا يقبل التشكيك ،

الثاني : الأحاد ، كالقرء ونحوه من الألفاظ العربية ، قال في الحصول :
وأكثر ألفاظ القرآن من الأول (١) ، وذكر الأمدى نحوه (٢) .

والثالث : استنباط للعقل من النقل ، كما إذا نقل إلينا أن الجمع المعروف
يدخله الاستثناء ونقل إلينا أن الاستثناء إخراج ما يتناول اللفظ ، فيحكم
العقل بواسطة هاتين المقدمتين أن الجمع المعروف للعموم ، وأما العقل
الصرف - بكسر الصاد - أى الخالص فلا يجدى ، أى فلا ينفع في معرفة
اللغات ، لأن العقل إنما يستقل بوجوب الواجبات ، وجواز الجائزات ،
واستحالة المستحيلات ، وأما وقوع أحد الجائزين فلا يهتدى إليه ،
واللغات من هذا القبيل ، لأنها متوقفة على الوضع .

الفصل الثاني

في تقسيم الألفاظ

قال البيضاوى : (الفصل الثاني في تقسيم الألفاظ : دلالة على تمام
مساها مطابقة ، وعلى جزئه تضمن ، وعلى لازمه الذهني التزام) .

أقول : لما فرغ من الكلام على وضع اللفظ وما يتعلق به ، شرع في
تقسيمه وذلك من وجوه مختلفة ، وقدم تقسيم الألفاظ باعتبار دلالتها ،
لأن التقسيمات كلها متفرعة على الدلالة ، وإنما قلنا : إن تقسيم الدلالة
تقسيم للألفاظ ، لأن كلامه في الدلالة اللفظية ، ويلزم من تقسيم الدلالة
اللفظية إلى الثلاث تقسيم اللفظ الدال بالضرورة ، فاندفع سؤال من قال :
كلام المصنف في تقسيم الألفاظ فكيف انتقل إلى تقسيم الدلالة ثم إن
الدلالة معنى عارض للشيء بالقياس إلى غيره ، ومعناها كون الشيء يلزم
من فهمه فهم شيء آخر ، وهى إما لفظية ، أو غير لفظية ، فغير اللفظية قد
تكون وضعية كدلالة الذراع على المقدار المعين ، وغروب الشمس
على وجوب الصلاة ، وقد تكون عقلية كدلالة وجود المسبب على
وجود سببه ، وليس الكلام في هذين القسمين بل في اللفظية ، فذلك
احترز المصنف عنهما بقوله دلالة اللفظ .

(١) الحصول (١/ ٥٧) .

(٢) الإحكام للأمدى (١/ ٦٠) .

التقسيم الأول

باعتبار الدلالة

اعلم أن الدلالة اللفظية تنقسم إلى ثلاثة أقسام : إما عقلية كدلالة المقدمتين على النتيجة ، ودلالة اللفظ على وجود اللفظ وحياته ، وإما طبيعية كدلالة اللفظ الخارج عند السعال على وجع الصدر ، وإما وضعية وهي المقصودة ههنا ، فكان ينبغي أن يقول دلالة اللفظ الوضعية على أن الإمام قال : إن دلالة المطابقة وحدها وضعية ، وأما التضمن والالتزام فمعتللتان (١) ، وتعريف هذه الدلالة التي يريد المصنف هو كون اللفظ إذا أطلق فهم منه المعنى من كان عالماً بالوضع ، وإن شئت قلت : فهم السامع من الكلام تمام المسمى أو جزؤه أو لازمه ، وقسمها المصنف إلى ثلاثة أقسام :

أحدها : المطابقة ، وهي دلالة اللفظ على تمام مسماه كدلالة الإنسان على الحيوان الناطق ، وسمى بذلك لأن اللفظ طابق معناه .

الثاني : دلالة التضمن ، وهي دلالة اللفظ على جزء المسمى كدلالة الإنسان على الحيوان فقط ، أو على الناطق فقط ، وسمى بذلك لتضمنه إياه .

الثالث : دلالة الالتزام ، وهي دلالة اللفظ على لازمه كدلالة الأسد على الشجاعة ، وإنما يتصور ذلك في اللازم الذهني وهو الذي ينتقل الذهن إليه عند سماع اللفظ ، سواء كان لازماً في الخارج أيضاً كالسرير ، والارتفاع أم لا كالعصا ، والبصر ، وكدلالة زيد على عمرو إذا كانا مجتمعين غالباً ، ولا يأتي ذلك في اللازم الخارجي فقط كالسرير مع الإمكان . فإنه إذا لم ينتقل الذهن إليه لم تحصل الدلالة البتة ، ومن هذا يعلم أن قوله : (وعلى لازمه الذهني التزام) غير مستقيم ، لأن هذا يوهم وجود الدلالة مع اللازم الخارجي وهو باطل : قال في المحصول : وهذا للزوم شرط

(١) المحصول (١/ ٧٦) .

لا موجب (١) ، يعني أن اللزوم بمجردده ليس هو السبب في حصول دلالة الالتزام ، بل السبب هو إطلاق اللفظ ، واللزوم شرط ، وهذا التقسيم يعرف منه حد كل واحد منها ، وفيه نظر من وجوه :

منها : أن اللفظ جنس بعيد لإطلاقه على المستعمل ، والمهمل ، وهو يجتنب في الحدود ، فكان ينبغي أن يقول : دلالة القول .

ومنها : أن التمام لا يكون إلا فيما له أجزاء ، وحينئذ فيرد عليه دلالة اللفظ الموضوع لمعنى لا جزء له كالجوهر الفرد ، والآن ، والنقطة ، وكلفظ الله سبحانه وتعالى .

ومنها : أنه ينبغي أن يقول من حيث هو تمامه ، وفي التضمن من حيث هو جزؤه ، وفي الالتزام من حيث هو لازمه ليحترز به عن اللفظ المشترك بين الشيء وجزئه كوضع الممكن للعام ، والخاص على ما استعرفه في الاشتراك ، وكذلك وضع مصر للإقليم الخاص ، وللبدة المعروفة ، وعن المشترك بين الشيء ولازمه كالشمس في الكوكب مع لازمه ، وهو الضوء ، فإن دلالة مصر مثلاً على البلد المعروف إنما تكون بالمطابقة من حيث أنها تمام المسمى ، لا من حيث أنها جزؤه ، فإن دلالتها من هذه الحيثية دلالة التضمن وكذلك القول في دلالة التضمن والالتزام . على أن الإمام أتى بهذا القيد في التضمن والالتزام فقط ، ويلزمه ذلك في الباقي .

ومنها أن انحصار الدلالة الوضعية في الثلاث يرد عليه سؤال قوى أورده بعضهم ، وتقريره موقوف على مقدمة وهي الفرق بين السكلي ، والسكلي ، والكل ، والجزئي ، والجزئية ، والجزء ، فأما السكلي فهو : الذي يشترك في مفهومه كثيرون كإلنسان ، والجزئي : مقابله كزيد ، وسيأتي ذلك ، وأما السكلي فهو : الحكم على كل فرد بحيث لا يبقى فرد من

(١) المصدر السابق .

الأفراد كقولنا: كل رجل يشبهه رفيقان غالباً. وتقابله الجزئية وهو:
الحكم على بعض أفراد حقيقة من غير تعيين كقولنا: بعض الحيوان
إنساناً، وأما السكل فهو الحكم على المجموع من حيث هو مجموع كاسماء
العدد، وكقولنا: كل رجل يحمل الصخرة العظمية، فهذا صادق باعتبار
السكل دون السكية، ويقابله الجزء وهو: ما ترتب منه ومن غيره كل كالخمس
مع العشرة، إذا علمت ذلك فنقول: صيغة العموم مسماها كلية، ودلالاتها
على فرد منه كدلالة المشركين على زيد، المشرك مثلاً خارجة عن الثلاث،
أما انتفاء المطابقة والالتزام فواضح، وأما التضمن فلأنه دلالة اللفظ على
جزء مسماها كما تقدم، والجزء إنما يقابله السكل، ومسمى صيغة العموم
ليس كلاً كما قررناه وإلا لتعذر الاستدلال بها على ثبوت حكمها لفرد في النفي
أو النفي، فإنه لا يلزم من نفي المجموع نفي جزئه، ولا من النفي عن جزئه
الفرق بين فائدة دلالة اللفظ، والدلالة باللفظ جميع ما تقدم في دلالة اللفظ
كما عبر عنه المصنف، وقد تقدم أنها فهم السامع، والفرق بينهما وبين
الدلالة باللفظ بزيادة الباء أن الدلالة باللفظ استعمال اللفظ إمامي موضوعه،
وهي الحقيقة أو غير موضوعه لملاقة وهو المجاز، والباء فيها للإستعانة
والسببية، لأن الإنسان يدلنا على ما في نفسه بإطلاق لفظه، بإطلاق اللفظ
آلة الدلالة كالقلم للكتابة، والفرق بينهما من وجوه:

أحدها: المحل، فإن محل دلالة اللفظ القلب، ومحل الدلالة باللفظ
اللسان، وغيره من المخارج:

وثانيهما: من جهة الموصوف، فإن دلالة اللفظ صفة للسامع،
والدلالة باللفظ صفة للمتكلم.

وثالثها: من جهة السببية، فإن الدلالة باللفظ سبب، ودلالة اللفظ
مصيب عنها.

ورابعاً: من جهة الوجود، فإنه كلما وجدت دلالة اللفظ وجدت
الدلالة باللفظ بخلاف العكس.

وخامساً: من جهة الأنواع، فلدلالة اللفظ ثلاثة أنواع: المطابقة،
والتضمن، والالتزام، والدلالة باللفظ نوعان: الحقيقة، والمجاز.

التقسيم الثاني

من حيث الأفراد والتركيب

قال البيضاوي: واللفظ إن دل جزؤه على جزء معناه فركب،
وإلا ففرد، والمفرد: إما أن لا يستقل بمعناه وهو الحرف، أو يستقل
وهو فعل إن دل بيمينته على أحد الأزمنة الثلاثة، وإلا فاسم كلى إن
اشترك معناه، متواطىء إن استوى، ومشكك إن تفاوت، وجنس إن
دل على ذات غير معينة كالفرس، ومشتق إن دل على ذى صفة معينة
كالفارس، وجوئى إن لم يشترك، وعلم إن استقل، ومضمر إن
لم يستقل).

أقول: اللفظ ينقسم إلى: مركب، ومفرد، وذلك لأنه إن دل جزؤه
على جزء المعنى المستفاد منه فهو المركب، سواء كان تركيب إسماد
كقولنا: قام زيد، وزيد قائم، أو تركيب مزج كخمس عشرة، أو
تركيب إضافة كغلام زيد.

وقوله: (إن دل جزؤه) أى كل واحد من أجزائه، واستغنى المصنف
عن ذكره بإضافة اسم الجنس لأنهما للعموم، أو نقول: إذا دل جزء
واحد منه على جزء من معناه يلزم دلالة الجزء الآخر، لأن ضم الجزء المهمل
إلى المستعمل غير مفيد، قال الأصمغاني في شرح المحصول: ولا فرق بين
المركب والمؤلف عند المحققين، وقال بعضهم: المركب ما قلناه، وأما المؤلف
فهو: ما دل جزؤه لا على جزء المعنى كعبدة الله.

قوله : (وإلا ففرد) أى وإن لم يدل جزؤه على جزء معناه فهو المفرد ، وذلك بأن لا يكون له جزء أصلاً كباء الجر . أو له جزء ولكن لا يدل على جزء معناه كزيد ، ألا ترى أن الدال منه وإن كانت تدل على حرف الهجاء لكنه ليس جزءاً من معناها أى مدلولها وهو الذات المعينة ، وكذلك عبد الله ، وتابط شراً ونحوه أعلاماً ، ولك أن تقول : هذا التعريف يقتضى أن « قام زيد » مفرد ، لأن جزأه وهو « القاف » من قام « والزاي » من زيد لا يدل على جزء معناه ، فينبغى تقييد الجزء بالقريب .

قوله : (والمفرد إلخ) بدأ بالكلام على المفرد لتقدمه على المركب بالطبع أن المفرد ينقسم من وجوه تقدم ما هو باعتبار أنواعه وهو تقسيمه إلى الاسم ، والفعل ، والحرف .

تقسيم المفرد إلى اسم وفعل وحرف

وحاصله أن المفرد إن كان لا يستقل بمعناه فهو الحرف ، أى لا يفهم معناه الذى وضع باعتبار لفظ آخر دال على معنى هو متعلق معنى الحرف ، ألا ترى أن الدراهم من قولك : قبضت من الدراهم ، دالة على معنى هو متعلق مدلول « من » لأن التبعض تعلق به .

وإن استقل نظراً : فإن دل بهيئته أى بحالته التصريفية على أحد الأزمنة الثلاثة ، إما الماضى كقام ، أو الحال كيقوم ، أو المستقبل كيقم ، فهو الفعل ، وإن لم يدل بهيئته على أحد الأزمنة فهو الاسم ، وذلك بأن لا يدل على زمان أصلاً كزيد ، أو يدل عليه لكن لا بهيئته بل بذاته كالصبوح ، والغبوق ، وأمس ، والحال ، والمستقبل ، والآن .

تقسيم الاسم إلى كلى وجزئى

اعلم أن الاسم قد يكون كلياً ، وقد يكون جزئياً ، وتسميته بذلك جاز ، فإن السكينة والجزئية من صفات المسمى ، فالكلى هو الذى لا يمنع نفس تصويره من وقوع الشركة فيه ، سواء وقعت الشركة كالحوان ، والإنسان ، والكاتب ، أو لم تقع مع إمكانها كالشمس ، أو استحالتها كالإله ، وتعبيره بقوله : (إن اشترك معناه) غير مستقيم ، لأن الكلى الذى لم يقع فيه شركة يخرج منه ، فالأولى أن يقول : إن قبل معناه الشركة ، وقال الغزالي : الكلى ما يقبل الألف واللام ، وينتقض بقولنا : ابن آدم وشبهه .

تقسيم الكلى إلى كلى متواطىء وكلى مشكك

نم إن الكلى إن استوى معناه فى أفراد فهو المتواطىء . كالإنسان ، فإن كل فرد من الأفراد لا يزيد على الآخر فى الحيوانية ، والناطقة ، وسمى متواطئاً لأنه متوافق ، يقال : تواطأ فلان وفلان أى اتفقا ، وإن اختلف فهو المشكك سواء كان اختلافه بالوجوب والإمكان كالوجود ، فإنه واجب فى البارى ممكن فى غيره ، أو بالاستغناء والافتقار كالوجود يطلق على الأجسام مع استغنائها عن المحل ، وعلى الأعراض مع افتقارها إليه ، أو بالزيادة والنقصان كالنور ، فإنه فى الشمس أكثر منه فى السراج ، والمفهوم من قول المصنف : « إن تفاوت » اختصاصه بهذا الأخير ، وليس كذلك ، وسمى مشككاً لأنه يشكك الناظر فيه هل هو متواطىء لكون الحقيقة واحدة أو مشترك لما بينهما من الاختلاف ؟

(فائدة) قال ابن التلمسانى : للاحقيقة للمشكك ، لأن ما حصل به الاختلاف إن دخل فى التسمية كان اللفظ مشتركاً ، وإن لم يدخل بل (١٣ - السنوى - ١٣)

وضع للقدر المشترك فهو المتواطىء . وأجاب القرافي : بأن كلام من المتواطىء والمشكك موضوع للقدر المشترك . ولكن الاختلاف إن كان بأمور من جنس المسمى فهو المصطلح على تسميته بالمشكل ، وإن كان بأمور خارجة عن مسماه كالأذكورة ، والأنوثة ، والعلم ، والجهل فهو المصطلح على تسميته بالمتواطىء (١) .

تقسيم الكلى إلى جامد ومشتق

الكلى إن دل على ذات غير معينة كالفرس ، والإنسان ، والعلم ، والسواد وغير ذلك مما دل على نفس الماهية فهو الجامد ، ويتحقق ذلك في اسم الجنس كما قال في المحصول (٢) ، ومختصراته (٣) ، وهذا التعريف يقتضيه بعلم الجنس كأسماء الأسد ، ونعالة للعلب ، فإنه يدل على ذات غير معينة ، تقول : رأيت نعالة ، أى ثعلبا مع أنه ليس باسم جنس ، بل علم جنس حتى يعامل في اللفظ معاملة الأعلام كالأبتداء به ، ووقوع الحال منه في الفصيح ، ومنع صرفه إن انضمت إليه علة أخرى ، فهو وارد على هذا بخصوصه وعلى أصل التقسيم لكونه أهله منه .

والفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس أن الوضع فرع التصور ، فإذا استحضرت الواضع صورة الأسد ليضع لها ، فتلك الصورة السائدة في ذهنه هي جزئية بالنسبة إلى مطلق صورة الأسد ، فإن هذه الصورة واقعة لهذا الشخص في هذا الزمان ، ومثلها يقع في زمان آخر وفي ذهن شخص آخر ، والجميع يشترك في مطلق صورة الأسد ، فهذه الصورة جزئية من مطلق صورة الأسد ، فإن وضع لها من حيث خصوصها فهو علم الجنس . أو من حيث عمومها فهو اسم الجنس .

(١) انظر : الفروق للقرافي (١ / ٢٢٥) .

(٢) المحصول (١ / ٧١) .

(٣) التحصيل (١ / ٢٠٠) .

إذا تقرر هذا فنقول : اسم الجنس هو الموضوع للحقيقة الذهنية من حيث هي هي ، وعلم الجنس هو الموضوع للحقيقة من حيث هي متشخصة في الذهن ، وعلم الشخص هو الموضوع للحقيقة بقيد الشخص الخارجى .

قوله : (مشتق) أى وإن دل على ذات معينة ، أى صاحب صفة معينة فهو المشتق ، كالأسود ، والفارس . قال ابن السكيت (١) ، وهو من كان على حافر سواء كان فرساً أو حمرا ، وقال عمار (٢) : لا أقول لصاحب الخمار فارس ، ولكن دحمار ، حكاه الجوهري (٣) . قال : وأما الراكب فهو من كان على بعير خاصة . قال في المحصول : والأسود ونحوه من المشتقات يدل على ذات إما متصفة بالسواد وأما خصوص تلك الذات من كونها جسماً أو غير جسم فلا ، لأنه يصح أن تقول : الأسود جسم ، فلو كان مفهوم الأسود أنه جسم ذو سواد لكان كقولك : الجسم ذو السواد جسم وهو فاسد ، ولو كان مفهومه أنه غير جسم لكان نقضا نعم قد يعلم ذلك بطريق الالتزام (٤) .

(١) هو : يعقوب بن إسحاق ، أبو يوسف بن السكيت ، إمام في اللغة والأدب ، اتصل بالمتوكل العباسي ، فعهد إليه بتأديب أولاده ، وجعله في عداد ندمائه ، ثم قتله بسبب مجهول سنة ٢٤٤ هـ . من كتبه «إصلاح المنطق» .

انظر : في ترجمته : (وفيات الأعيان ٢ / ٣٠٩ ، هدية المعارف ٢ / ٥٣٦) .

(٢) هو : عمار بن عقيل بن بلال بن جرير بن عطية السكلي البزيعي التميمي ، شاعر مقدم ، فصيح ، من أهل القيامة ، من أحفاد جرير الشاعر ، كان النحويون في البصرة يأخذون اللغة عنه ، توفي سنة ٢٣٩ هـ .

انظر : (تاريخ بغداد ١٢ / ٢٨٢ ، الإعلام) .

(٣) انظر : الصحاح مادة « دحم » ، (٢ / ٦٣٦) .

(٤) المحصول (١ / ٩٢ ، ٩٣) .

فائدة

في تقسيم الكل إلى طبيعي ومنطقي وعقلي

الكل على ثلاثة أقسام : طبيعي ، ومنطقي ، وعقلي ، فالإنسان مثلاً فيه حصة من الحيوانية ، فإذا أطلقنا عليه أنه كل ففهمنا ثلاث اعتبارات :

أحدها : أن يراد به الحصة التي شارك بها الإنسان غيره فهذا هو الكل الطبيعي ، وهو موجود في الخارج ، فإنه جزء الإنسان الموجود ، وجزء الموجود موجود .

والثاني : أن يراد به أنه غير مانع من الشراكة فهذا هو الكل المنطقي ، وهذا لا وجود له لعدم تنافيه .

والثالث : أن يراد به الامران معاً : الحصة التي يشارك بها الإنسان غيره مع كونه غير مانع من الشراكة ، وهذا أيضاً لا وجود له لاشتراكه على ما لا يتناهى ، وذهب أفلاطون إلى وجوده .

وقد ذكر الإمام الرازي تقسيمات أخرى في الكل كما انقسمه إلى : الجنس ، والنوع ، وأهمله المصنف هنا لذكره إياه في المصباح .

تقسيم الجزئ

قوله : (وجزئ إن لم يشترك) أي لم يشترك في معناه كثيرون ، وهو قسم لقوله أولاً : (كل إن اشترك معناه) ، ثم إن الجزئ إن استقل بالدلالة ، أي كان لا يفتقر إلى شيء يفسره فهو العلم كزبد ، وإن لم يستقل فهو المضمرة كإنا ، وأنت ، لأن المضمرة لا بد لها من شيء يفسرها ، وفي كلامه نظر من وجوه :

أحدها : أن عدم الاستقلال موجود في أسماء الإشارة ، والأسماء الموصولة ، وغيرها مع أنها ليست بمضمرة .

الثاني : أن هذا التقسيم كله في الاسم ، وقد تقدم أن الاسم هو الذي يستقل بمعناه فكيف يقسم إلى ما لا يستقل ؟

الثالث : أن عدم الاستقلال قد جعله أولاً حداً للحرف ، فإن أراد بالاستقلال الأول غير ما أراد بالاستقلال الثاني فليبين .

فائدة

هل الضمائر من قبيل الجزئ ؟

ذهب الأكثرون إلى أن المضمرة جزئ كما ذهب إليه المصنف ، واستدلوا على ذلك :

أولاً : بأن الكل نكرة ، والمضمر أعرف المعارف فلا يكون كلياً .
ثانياً : أنه لو كان كلياً لما دل على الشخص المعين ، لأن الدال على الأعم غير دال على الأخص .

المذهب الثاني ، ونقله القرافي في شرح المحصول ، وشرح التنقيح عن الأتلين أنه كلي ، وقال أنه الصحيح (١) .

وقال الأصفهانى في شرح المحصول : إنه الأشبه ، وهذا القول هو الصواب لأن دأنا ، وأنت ، صادق على ما لا يتناهى فكيف يكون جزئياً ؟ وأيضاً مدلولاتها لا تنهين إلا بقريضة بخلاف الأعلام ، وعلى هذا دأنا ، موضوع لمفهوم المتكلم ، دأنت ، لمفهوم المخاطب ، وهو ، لمفهوم الغائب ، وأما استدلالهم بالوجهين فعنهما جواب واحد وهو أن إفادة اللفظ للشخص المعين له صبيان :

أحدهما : وضع اللفظ له بخصوصه كالأعلام .

والثاني : أن يوضع لقدر مشترك ولكن ينحصر في شخص معين ، فيفهم الشخص المحصر المسمى فيه ، لا لوضع له بخصوصه ، كفهم الكوكب المعين

(١) شرح تنقيح الفصول ص ٢٧ .

من لفظ الشمس ، وإن كان كليا ، وكذلك القول أيضاً فيما عدا العلم من المعارف كاسم الإشارة ، والموصول ، والمعرف بال ، ولهذا قال شيخنا أبو حيان (١) : الذي نختاره أنها كليات وضماً جزئيات استعمالاً .

التقسيم الثالث

باعتبار تعدد اللفظ واتحاده وتعدد المعنى واتحاده

قال المصنف (تقسيم آخر : اللفظ والمعنى إما أن يتحدا وهو المفرد ، أو يتكثرا وهي المتباينة ، تفاضلت معانيها كالسواد ، والبياض ، أو توأمت كالسيف ، والصارم ، والناطق ، والفصيح ، أو يتكثر اللفظ ويتحد المعنى وهي المترادفة أو بالعكس ، فإن وضع لكل ف مشترك ، وإلا فإن نقل لعلاقة ، واشتهر في الثاني سمي بالنسبة إلى الأول منقولاً عنه ، وإلى الثاني منقولاً إليه ، وإلا فحقيقة ومجاز ، والثلاثة الأولى المتحدة المعنى نصرص ، وأما الباقية فالمساوي للدلالة مجمل ، والراجح ظاهر ، والمرجوح مؤول ، والمشارك بين النص ، والظاهر المحكم ، وبين المجمل ، والمؤول المتشابه) .

أقول : هذا تقسيم آخر للفظ باعتبار وحدته ، وتعدد ، ووحدة المعنى وتعدد . فيكون تقسيم له باعتبار ما يعرض له ، ولهذا أخره عن التقسيم الأول المعقود للتقسيم الذاتي كما تقدم بيانه .

وحاصله : أن اللفظ والمعنى على أقسام أربعة ، لأنهما إما أن يتحدا ، أو يتكثرا ، أو يتكثر اللفظ مع اتحاد المعنى ، أو عكسه .

الأول : أن يتحد اللفظ ، والمعنى كلفظ د الله ، فإنه واحد ومدلوله

(١) هو : محمد بن يوسف بن علي بن يوسف ، أثير الدين ، أبو حيان النبطي ، من كبار العلماء بالعربية والتفسير والحديث . ولد سنة ٦٥٤ هـ من مؤلفاته : البحر المحيط ، في التفسير ، توفي سنة ٧٤٧ هـ . بغية الوعاة ٢٨٠ / ٢٨٠ ، شذرات الذهب ١٤٥ / ٦ .

واحداً ، ويسمى هذا بالمنفرد لانفراد لفظه بمعناه . وقال الإمام : وهذا هو التقسيم إلى جزئى وكلى (١) .

الثاني : أن يتكثر اللفظ ويتكثر المعنى كالسواد ، والبياض ، وتسمى بالالفاظ المتباينة ، لأن كل واحد منها مباين للآخر ، أى مخالف له في معناه ثم إن الالفاظ المتباينة قد تكون معانيها متفارقة . أى لا يجتمع كما مثلناه وكالأسود للإنسان ، والفرس ، وقد تكون متواصلة أى يمكن اجتماعها ، إما بأن يكون أحدهما اسماً للذات والآخر صفة لها كالسيف ، والصارم ، فإن السيف اسم للذات المعروفة سواء كانت آلة أم لا ، والصارم مدلوله : الشديد القاطع فهما متباينان . وقد يجتمعان في سيف قاطع ، وإما أن يكون أحدهما صفة والآخر صفة للصفة كالناطق ، والفصيح ، فإن الناطق صفة للإنسان مع أن الناطق قد يكون فصيحاً ، وقد لا يكون ، فالفصيح للناطق ، وإذا قلت : زيد متكلم فصيح فقد اجتمعت الثلاثة ، وكذلك إذا كان مدلول أحدهما جزءاً من مدلول الآخر كالحيوان ، والإنسان ، ولم يذكره المصنف .

الثالث : أن يتكثر اللفظ ويتحد المعنى فتسمى ذلك الالفاظ مترادفة سواء كانا من لغة واحدة أو من لغتين كلغة العرب ، ولغة الفرس مثلاً ، والترادف مأخوذ من الرديف ، وهو ركوب لثنتين دابة واحدة .

الرابع : أن يكون اللفظ واحداً والمعنى كثيراً ، فإن وضع لكل ، أى لكل واحد من تلك المعاني فهو المشترك كالقرء الموضوع للطهر ، والحض ، وفي كثير من النسخ : فإن وضع لكل بال المعرفة وهو منقوض بأسماء الأعداد ، فإن العشرة مثلاً موضوعة لكل الأفراد ومع ذلك ليست مشتركة ، لأنها ليست موضوعة لكل منها . وكذا لفظ البقرة الموضوع للسواد ،

(١) انظر : المحصول (١ / ٥٥) .

والبياض ، إلا أن يقال : لانسلم أن المعنى متعدد بل واحد وهو المجموع ، أو يقال : أراد بالكلى الكلى العددى كما تقدم بسطه في تقسيم الدلالة ، فيصح على أن تعريف كل بمنتهى من جهة اللغة .

وإن لم يوضع لكل واحد بل وضع لمعنى ثم نقل إلى غيره نظر ، فإن كان لا لعلاقة فهو المرجح ، واستشكله القرافى بأن المرجح في الإصطلاح هو : اللفظ المخترع ، أى لم يتقدم له وضع قال : وأما تفسيره بما قاله الإمام فغير معروف ، ولم يذكر المصنف هذا التقسيم ولعله لهذا السبب . وإن نقل لعلاقة فإن اشتهر في الثانى ، أى بحيث صار فيه أغلب من الأول كما قال في المحصول : وذلك كالصلاة سمي بالنسبة إلى المعنى الأول منقولاً عنه ، وبالنسبة إلى الثانى منقولاً إليه . إما شرعياً أو عرفياً عاماً أو خاصاً بحسب الناقلين كما سيأتى لإيضاحه وتمثيله في أحد المجاز .

واعلم أن لإشراط المناسبة في المنقول مردود ، فإن كثيراً من المنقولات لا مناسبة بينهما وبين المنقول عنها ، ألا ترى أن الجوهر لغة : هو الشيء النفيس ، ثم نقله المتكلمون إلى قسم العرض وهو القائم بنفسه . وإن كان في غاية الخسة .

وإن لم يشتهر في الثانى كالأسد فهو حقيقة بالنسبة إلى الأول ، وهو الحيوان المفترس ، مجاز بالنسبة إلى الثانى وهو الرجل الشجاع ، وعلم من هذا أن المجاز عند المصنف غير موضوع ، وسيأتى ما يخالفه ، وهذا التقسيم مردود لأن المجاز أيضاً قد يكون أشهر من الحقيقة ، وهى المسألة المعروفة بالحقيقة المرجوحة ، والمجاز الراجح وسيأتى ، وأيضاً فالوضع على حدته لا يسكنى في إطلاق لفظ الحقيقة على المعنى الأول ، بل لابد من الاستعمال ، وكذا في المجاز أيضاً .

النص

قوله : (والثلاث الأول) أى أن متحد اللفظ والمعنى ، ومتكثر اللفظ والمعنى ، ومتكثر اللفظ متحد المعنى : نصوص ، لأن كلا منهما يدل على معنى لا يحتمل غيره ، وهذا هو معنى النص ، وسمى بذلك لأن النص في اللغة على ما حكاه الجوهري وغيره هو : بلوغ الشيء منتهاه وغايته (١) ، وهذه الألفاظ كذلك ، لأنها الدرجة الغاية والمرتبة النهائية من وجوه الدلالة واحترز بقوله : (المتحدة المعنى) عن القرء ، والعين ، والجون ، فإنها متباينة ، مع أنها ليست بنصوص ، لأن كل لفظ منها مشترك بين معان متعددة ، وكذلك الألفاظ المترادفة قد تكون مشتركة أيضاً كلفظ العين ، والذهب .

المجمل والمؤول والظاهر

قوله : (وأما الباقية) أى الأقسام الداخلة في كون اللفظ واحداً ، والمعنى كثيراً ، وهو المشترك ، والمنقول عنه ، والمنقول إليه ، والحقيقة ، والمجاز ، فإنها تنقسم إلى مجمل ، وظاهر ، ومؤول ، وذلك لأن اللفظ إن كانت دلالاته على تلك المعانى بالسوية كالقرء ، والعين ، وغيرهما من الألفاظ المشتركة فهو المجمل مأخوذ من الجمل - بفتح الجيم ، وإسكان الميم - وهو الاختلاط ، كما حكاه القرافى ، فسمى بذلك لاختلاط المراد بغيره وسيأتى أن قوله تعالى : (إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة) (٢) (وآتوا حقه يوم حصاده) (٣) وغير ذلك من الجملات فلا يكون محصوراً في المشترك ، وإن كانت دلالاته على بعض المعانى أرجح من بعض سمي بالنسبة إلى الراجح ظاهراً وبالنسبة إلى المرجوح مؤولاً لسكونه يؤول إلى الظهور عند إقران

(١) للصحاح مادة نصص ، (٣ / ١٥٠٨) .

(٢) سورة البقرة الآية ٦٧ .

(٣) سورة الانعام الآية ١٤١ .

الدليل به المنقول لعلاقة ولم يشتهر كالأسماء ، فإن دلالاته على الأول ظاهرة ، وعلى الثاني مؤولة ، فإن اشتهر وهو المسمى بالمنقول كالصلة فهو على العكس .

المحكم والمتشابه

قوله : (والمشتراك) يعنى ن النص والظاهر مشتركان في الرجحان إلا أن النص فيه رجحان بلا احتمال لغيره كأسماء الأعداد ، والظاهر فيه رجحان مع احتمال كدلالة اللفظ على المعنى الحقيقي ، فالقدر المشترك بينهما من الرجحان يسمى المحكم ، فالمحكم : جنس لنوعين النص ، والظاهر ، ثم إن المجمل والمؤول مشتركان في أن كلا منهما يفيد معناه إفادة غير راجحة إلا أن المؤول مرجوح أيضا ، والمجمل ليس مرجوحا بل مساويا ، فالقدر المشترك بينهما من عدم الرجحان يسمى بالمتشابه فهو جنس لنوعين المجمل ، والمؤول ، وهذا الاصطلاح مأخوذ من قوله تعالى : (فيه آيات محكمات هن أم السكتاب وأخر متشابهات) (١) .

التقسيم الرابع

باعتبار مدلول اللفظ

قال البيضاوى : (تقسيم آخر : مدلول اللفظ إما معنى ، أو لفظ مفرد ، أو مركب مستعمل أو مهمل نحو : الفرس ، والكلمة ، وأسماء الحروف ، والخبر والهديان ، والمركب صيغ للإفهام ، فإن أفاد بالذات طلبا فالطلب للماهية استفهام ، وللتحصيل مع الاستعلاء أمر ، ومع التساوى التماس ، ومع التسفل سؤال ، وإلا فاحتمل التصديق والتكذيب خبر ، وغيره تنبيه ، ويندرج فيه التمنى ، والترجى ، والقسم ، والنداء) .
أقول : مدلول اللفظ قد يكون معنى ، وقد يكون لفظا ، فإن كان لفظا

(١) سورة آل عمران الآية ٧ .

فقد يكون مفردا ، وقد يكون مركبا ، وكل منهما قد يكون مستعملا ، وقد يكون مهمل ، وبمجموع ذلك خمسة أقسام ، وقد ذكرها المصنف بأمثلتها من باب اللف والنشر .

الأول : أن يكون المدلول معنى ، أى شيئا ليس بلفظ كالفرس ، وزيد ، وهذا هو الذى تقدم انقسامه إلى جزئى ، وكلى .

الثانى : أن يكون المدلول لفظا مفردا مستعملا كالكلمة ، فإن مدلولها لفظ وضع لمعنى مفرد ، وهو الاسم ، والفعل ، والحرف .

الثالث : أن يكون المدلول لفظا مفردا مهمل كإسماء حروف الهجاء ، ألا ترى أن حروف ضرب وهى « ضه ، وره ، وبه » ، لم توضع لمعنى مع أن كلا منها قد وضع له اسم فللأول « الضاد » والثانى « الراء » ، وللثالث « الباء » وهكذا ذكره سيبويه ، ونقله عن الخليل « والهاء » اللاحقة « لاضه ، وره ، وبه » هى هاء السكت .

الرابع : أن يكون المدلول لفظا مركبا مستعملا نحو الخبر ، فإن مدلوله لفظ مركب موضوع كقيام زيد .

الخامس : أن يكون المدلول لفظا مركبا مهمل ، قال الإمام : والأشبه أنه غير موجود ، لأن الغرض من التركيب هو الإفادة ، وجزم به فى المنتخب ، وتبعه على ذلك صاحب الحاصل ، والتحصيل وهو ضعيف ، فإن ما قالوه دليل على أن المهمل غير موضوع لا على أنه لم يوضع له اسم ، إلا أن المصنف خالفهم وزاد على ذلك فمثل له بالهديان ، فإنه لفظ مدلوله لفظ مركب مهمل ، وهو مصدر هذى بالذال المعجمة .

قال الجوهري : هذى فى منطقته يهذى ويهذى هذوا وهذيانا (١) .

(١) انظر : الصحاح للجوهري مادة هذى ، (٦ / ٢٥٣٥) .

أقسام المركب

قوله : (والمركب صيغ الإفهام) لما فرغ من تقسيم المفرد شرع في تقسيم المركب ، ولا شك أن المتكلم إنما صاغ المركب من المفردات ، وألفه منها لإفهام الغير مافي ضميره ، فتارة يفيد طلبا ، وتارة يفيد غير ذلك ، فإن أفاد طلبا بذاته نظر ؛ فإن كان الطلب للماهية ، أي لذكرها فهو الاستفهام ، كقولك : ما حقيقة الإنسان ؟ وهل قام زيد ؟ وهذا التقرير لا دلائل عليه في كلام المصنف مع أنه لا بد منه وإلا يرد الأمر لكونه طلبا للماهية أيضا ، والمصنف تبع في ذلك صاحب الحاصل ، وإنما سمى بالاستفهام ، لأنه طلب للفهم كأستعطي إذا طلب أن يعطى له ، إذ السين دالة على الطلب ، لكن الطلب في الحقيقة إنما هو بالأداة كهل ، ومتى ، فإطلاق الاستفهام والطلب على اللفظ المركب من باب إطلاق اسم الجزء على الكل .

وإن كان الطلب لتحصيل الماهية : فإن كان مع الاستعلاء على المطلوب منه ، أي طلب منه بغلظة ورفع صوت لا يتخضع وتذل ، فهو الأمر ، وإن كان مع التساوى فهو الالتماس كطلب الشخص من نظيره ، وإن كان مع النسفل ، أي التذلل فهو السؤال كقول العبد : اللهم أغفر لي .

وقوله : (بالذات) يعني بالوضع ، ومنهم من يعبر عنه بقوله : إفادة أولية ، والكيل بمعنى واحد ، واحترز به المصنف عما يفيد الطلب باللازم كقولك : أنا طالب منك أن تذكر حقيقة الإنسان ، وأن تسقينى الماء ، وأن لا تفعل كذا ، فإنه لا يسمى الأول استفهاما ، ولا الثاني أمرا ، ولا الثالث نهيا ، بل هي اختبارات ، وكذلك التمنى ، والترجى ، والقسم ، والنداء ، تفيد أيضا الطلب باللازم ، وهذا الذى قرره فيه نظر من وجوه :

منها : أنه مناقض للمذكور في الأوامر والنواهي حيث قال : ويفسدهما

أى ويفسد لإشتراط العلو والاستعلاء قول فرعون : وماذا تأمرون ، (١) . ومنها : أنه خلط مذهبا بمذهب ، فإن التساوى ليس قسما للاستعلاء والنسفل ، بل للعلو ، وهو أن يكون الطالب أعلى مرتبة كما سيأتى في باب الأوامر والنواهي ، لكنه فلد الإمام في ذلك .

ومنها : أنه أهمل الطلب للترك تبعا لصاحب الحاصل ، وهو وارد على النقص ، قد ذكره الإمام ، وغيره وقالوا : إنه ينقسم إلى الأقسام الثلاثة المذكورة في طلب التحصيل لكنه مع الاستعلاء يسمى نهيا .

قوله : (وإلا) أى وإن لم يفد بالذات طلبا ، وذلك بأن لا يدل على طلب أصلا ، كقام زيد ، أو يدل عليه لكن لا بالذات ، كقولك : أنا طالب كذا ، ومنه التمنى وغيره مما تقدم فينظر فيه .

فإن كان محتملا للتصديق والتكذيب فهو الخبر كقولنا : قام زيد ، وإنما عدل المصنف عن الصدق والكذب إلى التصديق والتكذيب ، لأن الصدق مطابقة الواقع ، والكذب عدم مطابقتها ، ونحن نجد من الأخبار ما لا يحتمل الكذب كخبر الصادق ، كقولنا : محمد رسول الله ، وما لا يحتمل الصدق كقول القائل : مسيلة صادق ، مع أن كل ذلك يحتمل التصديق والتكذيب ، لأن التصديق هو كونه يصح من جهة اللغة أن يقال لقائله : صدق ، وكذلك التكذيب ، وقد وقع ذلك ، فالؤمن من صدق خبر الله تعالى ، والكافر كذبه ، وهذا الحد الذى ذكره المصنف للخبر قد ذكره الإمام في المحصول هنا ، وجزم به ، ثم أعاده في باب الأخبار وقال : إنه حد ردى ، لأن التصديق والتكذيب عبارة عن الأخبار عن كون الخبر صدقا أو كذبا فتعريفه به دور ، ثم قال : والحق أن الخبر تصوره ضرورى لا يحتاج إلى حد ولا رسم (٢) .

(١) سورة الاعراف الآية ١١٠ .

(٢) المحصول (١ / ١٣٣ وما بعدها) .

قوله : (وغيره تنبيه) أى غير محتمل التصديق والتكذيب هو التنبيه ، أى نهى به على مقصودك ، وقال فى المحصول : سمي به تمييزاً له عن غيره ، قال : وأنواعه تعلم بالاستقراء لا بالحصر ، وتدرج فيه الأربعة التى ذكرها المصنف .

والفرق بين التمنى ، والترجى : أن الترجى لا يكون إلا فى الممكنات كقولك : لعل زيداً يقدم ، والتمنى يكون فىهما كقولك : ليت الشباب يعود يوماً .

واعلم أن قولنا : أنا طالب كذا ، لم يصرح المصنف بكونه داخلاً فى قسم الخبر أو التنبيه وفيه نظر .

الفصل الثالث

فى الاشتقاق

قال البيضاوى : (الفصل الثالث : فى الاشتقاق ، وهو رد لفظ إلى لفظ آخر لموافقة له فى حروفه الأصلية ، ومناسبته له فى المعنى ، ولا بد من تغيير زيادة أو نقصان حرف أو حركة أو كليهما ، أو زيادة أحدهما ونقصانه ، أو نقصان الآخر ، أو زيادته ، أو نقصانه زيادة الآخر ونقصانه ، أو زيادتهما ونقصانهما نحو : كاذب ، ونصر ، وضارب ، وخف ، وضرب على مذهب الكوفيين ، وغلى ، ومسلات ، وحذر ، وعاد ، ونبت ، وأضرب ، وخاف ، وعد ، وكال ، وارم) .

أقول : ذكر المصنف فى هذا الفصل حد الاشتقاق ، ثم أقسامه ، ثم أحكامه .

تعريف الاشتقاق

فالاشتقاق فى اللغة هو : الإقطاع ، وأما فى الاصطلاح : ففيه حدود أشهرها حد الميداني (١) ونقله الإمام عنه فقال : هو أن نجد بين اللفظين تناسباً فى المعنى والتركيب ، فنرد أحدهما إلى الآخر ، وإرضاء الإمام (٢) ، وأتباعه ،

(١) هو : أحمد بن محمد بن أحمد بن إبراهيم الميداني . النيسابورى أبو الفضل ، أديب ، نحوى ، لغوى ، من كتبه : نزهة الطرف فى علم الصرف ، توفى سنة ٥١٨ هـ (سير أعلام النبلاء ١٢ / ١٣ ، معجم المؤلفين ٢ / ٦٣) .

(٢) انظر : المحصول (١ / ٨٥) .

ويعترض عليه بأن الاشتقاق ليس هو نفس الوجدان حتى تقول : هو أن تجد ، أى وجدانك ، بل الاشتقاق هو : الرد عند الوجدان ، كما تظن له المصنف ، فذلك أصلحه كما تراه وهو من محاسن كلامه لكنه يقتضى أن الاشتقاق فعل الشخص حتى يعدم بعده ، وفيه نظر ، وأيضا فإن المعدول ، والتصغير ونحوهما قد يردان على الحد .
والاشتقاق أربعة أركان تأتى فى كلام المصنف .

أركان الاشتقاق

الاول : المشتق .

والثانى : المشتق منه .

والثالث : الموافقة فى الحروف الأصلية ، والمناسبة فى المعنى .

والرابع : التغيير .

فقوله : (رد لفظ) دخل فيه الاسم ، والفعل ، وهذا هو الركن الاول وهو المشتق .

وقوله : (إلى لفظ آخر) أراد به المشتق منه ، وهو الركن الثانى ، ويؤخذ منه أيضا الركن الثالث ، وهو التغيير ، لأنه لو اتفق التغيير بينهما لم يصدق عليه أنه لفظ آخر ، بل هو هو ، ودخل فيه الاسم ، والفعل كما قلنا فى الاول ، وإنما أتى بذلك ، أعنى باللفظ فيهما لصدقه على كل فرد بحيث لا يخرج منه شئ ، وعلى كل مذهب أيضا ، فإنه لو قال : رد فعل إلى اسم ، لكانه يرد عليه اشتقاق الاسم من الاسم كضارب ، ومضروب ، وضارب ، وغيرها ، فإنها مشتقات من الضرب الذى هو المصدر ، ويرد عليه أنه مختص بمذهب البصريين ، فإن الكوفيين يخالفونهم ويقولون : بأن المصادر ، والصفات مشتقة من الأفعال ، ولو عكس فقال : رد اسم

إلى فعل ، لما كان ينطبق على رأى البصريين ، ولو قال : رد الاسم إلى الاسم ، لما كان يصح على رأى الكوفيين ، ويرد عليه الفعل على رأى البصريين ، ولو قال : رد فعل إلى فعل ، لكان باطلا بالإجماع .

وقوله : (لموافقته له فى حروفه الأصلية) هذا هو الركن الرابع ، واحترز به عن الألفاظ المتوافقة فى المعنى ، وهى المترادفة كالبر ، والقمح ، وإنما قيد الحروف بكونها أصلية للاحتراز عن الزوائد ، فإن الاختلاف فيها لا يضر كضرب ، وضارب ، ولم يشترط فى الحروف الأصلية أن تكون موجودة ، لأنه ربما حذف بعضها لما منع كخف ، فعمل أمر من الخوف .

وقوله : (ومناسبتها فى المعنى) هو من تنمى الركن الرابع واحترز به عن مثل : اللحم ، والملح ، والحلم ، فإن كلامها يوافق الآخر فى حروفه الأصلية ومع ذلك فلا اشتقاق بينهما لانتفاء المناسبة فى المعنى لتباين مدلولاتها .

قوله : (ولا بد من تغيير) أى بين اللفظين ، لأنه فسر به بقوله : (بزيادة أو نقصان) والتغيير بذلك إنما هو من جهة اللفظ . نعم يحصل التغيير المعنوى بطريق التسبع ، لك أن تقول : هرب هربا ، لا تغيير فيه وكذلك : طلب ، وجاب ، وحلب ، وغيرها إلا أن يقال : إن حركة الإعراب ساقطة الاعتبار فى الاشتقاق لعدم استقرارها ، ولأنها طارئة على الصيغة بخلاف حركة البناء ، أو يقال : إن التغيير حاصل ولكن فى التقدير ، فيقدر حذف الفتحة التى فى آخر المصدر ، والإتيان بفتحة أخرى فى آخر الفعل ، فالفتحة غير الفتحة ، وبدل على التباين أن إحداهما لعامل والأخرى لغير عامل ، وقد ذكر سيبويه نظير ذلك فى جنب ، فإنه قد زوال ضمة النون التى فيه فى حال إطلاقه على المفرد كقولك :

(١٤ - الأسنوى - ١٥)

رجل جنب، والإتيان بغيرها حال إطلاقه على الجمع كقوله تعالى: (وإن كنتم جنبا) (١).

أنواع التغيير

وحصر الإمام التغيير في تسعة أقسام فقط، ولم يمثل لها فقال: التغيير إما بحرف، أو بحركة، أو بهما معاً، وكل واحد من الثلاثة إما أن يكون بالزيادة أو بالنقصان، أو بهما صارت تسعة، ثم قال: وهذه هي الأقسام الممكنة منها، وعلى اللغوي طاب ما وجد من أمثلتها (٢)، وأما المصنف فإنه زاد عليه ستة أقسام فجعلها خمسة عشر، ومثل لها لكن بأمثلة في كثير منها نظر كما سيأتى، وهذه الأقسام منها أربعة فيها تغيير واحد، ثم ستة فيها تغييران ثم أربعة تلي هذه الستة فيها ثلاث تغييرات، والقسم الخامس عشر فيه أربع تغييرات، وستقف عليه ووضحاً.

وقوله: (زيادة أو نقصان حرف، أو حركة، أو كليهما) دخل فيه ستة أقسام أربعة تغييرها فرادى، وإثنان ثنائيان، فإن قوله: (زيادة) ليس هو متوناً بل مضاف إلى حرف، وحركة، وكليهما، وكذلك (نقصان) مضاف إلى الثلاثة أيضاً فتكون ستة أقسام:

الأول: زيادة الحرف.

الثاني: زيادة الحركة.

الثالث: زيادتهما معاً، وكذلك النقصان، وقوله: (أو زيادة أحدهما ونقصانه أو نقصان الآخر)، تقديره أو زيادة أحدهما ونقصانه، أو زيادة أحدهما ونقصان الآخر، فيدخل فيه أربعة أقسام ثنائية أيضاً، فإن زيادة أحدهما ونقصانه يدخل فيه زيادة الحرف ونقصانه، وزيادة الحركة

(١) سورة المائدة الآية ٦.

(٢) انظر: المحصول (١ / ٨٥ - ٨٦).

ونقصانها، ويدخل في زيادة أحدهما ونقصان الآخر قسمان أيضاً: زيادة الحرف، ونقصان الحركة، وزيادة الحركة، ونقصان الحرف.

وقوله: (أو زيادته أو نقصانه بزيادة الآخر ونقصانه) تقديره أو زيادة أحدهما مع زيادة الآخر ونقصانه، أو نقصان أحدهما مع زيادة الآخر ونقصانه، فيدخل فيه أربعة أقسام ثلاثية التغيير، فإن زيادة أحدهما مع زيادة الآخر ونقصانه يدخل فيه صورتان:

أحدهما: زيادة الحرف مع زيادة الحركة ونقصانه.

والثانية: زيادة الحركة مع زيادة الحرف ونقصانه، ويدخل آنفاً في نقصان أحدهما مع زيادة الآخر ونقصانه صورتان أيضاً: إحداهما: نقصان الحرف مع زيادة الحركة ونقصانه.

والثانية: نقصان الحركة مع زيادة الحرف ونقصانه.

وقوله: (أو زيادتهما ونقصانتهما) أى زيادة الحرف والحركة معاً، ونقصان الحرف والحركة معاً، وهو قسم واحد رباعى التغيير، وبه تكملت الخمس عشر.

وقوله: (نحو: كاذب) شرع في أمثلة الأقسام السالفة، ولتقدم عليه أن المراد بزيادة الحرف مثلاً ونقصانه إنما هو جنس الحرف سواء كان واحداً أو أكثر، وكذلك الحركة، فإن حركة الإعراب في الاعتداد بها نظر كما قدمناه، وكذلك همزة الوصل لسقوطها في الدرج.

إذا علمت ذلك فلينذكر هذه الأمثلة كما ذكرها، فإن كان المثال صحيحاً فلا كلام، وإلا نهت عليه، ثم ذكرت له مثلاً صحيحاً:

الأول: زيادة الحرف فقط نحو: كاذب، من الكذب، زيدت الألف بعد الكاف.

الثاني: زيادة الحركة: نحو: نصر الماضي من النصر زيدت حركة الصاد.

الثالث : زيادة الحرف والحركة جميعاً نحو : ضارب من الضرب ، زيدت الألف بعد الصاد ، وزيدت أيضاً حركة الراء .

الرابع : نقصان الحرف نحو : خف ، فعل امر للذكر من الخوف ، نقصت الواو ، وأما سكون الفاء بعد أن كانت متحركة فلم يعتبره المصنف ، لأنه نقصان لحركة الإعراب ، إذ لو اعتبره لكان نقصاناً للحرف والحركة لكنه سيأتي ما يخالفه في القسم العاشر ، فالأولى تمثيله : بهمل ، اسم فاعل من الصهيل ، نقصت الياء فقط .

الخامس : نقصان الحركة ، ومثل له المصنف : بضرب - ساكن الراء - مصدرًا من ضرب الماضي ، نقصت حركة الراء ، لكن هذا إنما يأتي على مذهب السكوفيين في اشتقاقهم الاسم من الفعل كما نبه عليه المصنف ، فالأولى تمثيله بقولك : سفر - بسكون الفاء - من السفر ، نقصت فتحة الفاء ، قال الجوهري : تقول سفرت أسفر سفورا أي خرجت إلى السفر : فأنا سافر وجمعه سفر ، كصاحب وصحب ، وسفار كركاب (١) .

السادس : نقصان الحرف والحركة جميعاً نحو : غلى ماضياً من الغليان ، نقصت الألف والنون ، ونقصت فتحة الباء ، وفي الاعتداد بسكون الياء نظر ، والأولى تمثيله : بصب ، اسم فاعل من الصبابة .

السابع : زيادة الحرف ونقصانه ، ومثل له المصنف : بمسلمات ، زيدت الألف والتاء ، ونقصت تاء مسلمة ، وفي كون هذا إنما نحن فيه نظر ، فإن الجمع لا يصدق عليه أنه مشتق من مفردة ، فالأولى تمثيله بقولك : صاهل من الصهيل .

الثامن : زيادة الحركة ونقصانها نحو : حذر - بكسر الدال - اسم فاعل من الحذر ، حذفت فتحة الدال ، وزيدت كسرتها ،

(١) انظر : الصحاح مادة سفر ، (٢ / ٦٨٥) .

التاسع : زيادة الحرف ونقصان الحركة مثل : عاد - بالتشديد - اسم فاعل من العدد ، زيدت الألف بعد العين ، ونقصت حركة الدال الأولى للإدغام .

العاشر : زيادة الحركة ونقصان الحرف ومثل له المصنف بقوله : نبت ، وهو ماض من النبات ، نقصت ألف وزيدت حركة ، وهي فتحة التاء ، وهذا إذا جعل البناء الطاريء من سكون أو حركة كزيادة على ما كان في المصدر وقد تقدم ما يخالفه في القسم الرابع فالأولى تمثيله بقولك : رجع من الرجعى .

الحادى عشر : زيادة الحرف مع زيادة الحركة ونقصانها نحو : اضرب من الضرب ، زيدت الألف للوصل وحركة الراء ونقصت حركة الصاد ، وفي الاعتداد بهمزة الوصل نظر لسقوطها في الدرج ، والأولى تمثيله : بموعد من الوعد زيدت فيه الميم وكسرة العين ، ونقصت منه فتحة الواو .

الثاني عشر : زيادة الحركة مع زيادة الحرف ونقصانه ومثل له المصنف بخاف وهو ماض من الخوف ، زيدت الألف وحركة الفاء ، وحذفت الواو ، وهذا بناء على أن لزوم الفتحة كزيادة حركة ، وفيه نظر كما قدمناه ، وأيضاً فليس في الحرف هنا لا زيادة ولا نقصان بل الواو نفسها انقلبت ألفاً لتحركها وانفتاح ما قبلها ، والأولى تمثيله : بكمل اسم فاعل أو مفعول من السكال ، زيد فيه حرف وحركة وهما الميم الأولى وضمتها ، ونقصت الألف .

الثالث عشر : نقصان الحرف مع زيادة الحركة ونقصانها ومثل له المصنف بقوله : عد فعل أمر من الوعد ، نقصت الواو وحركة الدال ، وزيدت كسرة العين ، وفيه أيضاً للنظر المتقدم في حسابان حركة الإعراب ، والأولى تمثيله : يقنط اسم فاعل من القنوط .

الرابع عشر : نقصان الحركة مع زيادة الحرف ونقصانه نحو : كال

- بتشديد اللام - اسم فاعل من الكلال ، نفقت - حركه اللام الأولى
الإدغام ، ونفقت الألف التي بين اليمين ، وزيدت ألف قبل اللامين .

الخامس عشر : زيادة الحرف والحركة معا ونقصانها معا نحو : ارم
من الرمي ، زيدت الهمزة للوصل وحركة الميم ، ونفقت الياء وحركة
الراء ، والأولى اجتناب همزة الوصل لما تقدم والتمثيل : بكامل من الكمال ،
ولم يتعرض الأمدى ، ولا ابن الحاجب لتقسيم هذه المسألة ، ولا لتمثيلها .

أحكام الاشتقاق

وفيه ثلاث مسائل

المسألة الأولى

شرط المشتق صدق أصله

قال البيضاوي : (وأحكامه في مسائل الأولى - شرط المشتق صدق
أصله خلافاً لآبي علي وابنه ، فإنهما قالاً بعالمية الله تعالى دون علمه ، وعلاها
فيما به . لنا : أن الأصل جروؤه فلا يوجد دونه) .

أقول : لما ذكر تعريف الاشتقاق ، وأقسام المشتق ذكر أحكامه في
ثلاث مسائل :

الأولى : شرط صدق المشتق أى سواء كان اسماً أو فعلاً صدق أصله
وهو المشتق منه ، فلا يصدق ضارب مثلاً على ذات إلا إذا صدق الضرب
على تلك الذات ، وسواء كان الصدق في الماضي أو في الحال أو في الاستقبال
كقوله تعالى : (إنك ميت) (١) ولكنه هل يكون حقيقة أو مجازاً فيه
تفصيل يأتي في المسألة الآتية إن شاء الله تعالى ، ولقصد شمول الأقسام الثلاثة
عبر المصنف بقوله : « صدق أصله ، إذ لو قال : وجود أصله ، لكان يرد عليه
إطلاقه باعتبار المستقبل ، فإنه جائز قطعاً مع أن الأصل لم يوجد ، وهذه
المسألة وإن كانت واضحة لكن ذكرها الأصوليون للرد بها على المعتزلة ،
فإنهم ذهبوا إلى مسألة خالفت هذه القاعدة كما ستعرفه فنقول : ذهب

(١) سورة الزمر الآية ٣٠ .

أبو علي الجبائي (١)، وابنه أبو هاشم وغيرهم من المعتزلة إلى نفي العلم عن
الباري سبحانه وتعالى، وكذلك الصفات التي أثبتتها الأشعرى كلها، وهي
مجموعة في قول بعضهم:

حياة وعلم - قدرة وإرادة - كلام وأبصار وسمع من البقا

واعتمدوا في ذلك على شبهة ساذكرها في آخر المسألة ومع ذلك قالوا
بعالمية الله تعالى، أي بكونه عالما، والعالم مشتق من العلم، فأطلقوا العالم
وغيره من المشتقات على الله تعالى، وأنكروا حصول المشتق منه، مع
أن العلة في العالمية هو حصول العلم، وكذلك كل مشتق، فإن العلة في صحة
إطلاقه وجود المشتق منه، وقد عللوا العالمية التي فيها أي في المخلوقات
بالعلم لكنهم قالوا: إن ذاته تعالى اقتضت عالميته وليست معللة بالعلم،
لأن عالميته واجبة، والواجب لا يعلل بالغير بخلاف عالميتنا.

الأدلة

استدل المصنف على مذهب الأشاعرة بقوله: (لنا)، أي دليلنا على
امتناع إطلاق المشتق بدون المشتق منه: أن الأصل وهو المشتق منه جزء
من المشتق، فإن العالم مثلا مدلوله ذات قام بها العلم، فلا يصدق المشتق
بدونه، لأن صدق المركب بدون جزئه محال. وهذا الدليل إنما يستقيم
على رأي البصريين من كون المصدر هو المشتق منه.

(١) هو: محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجبائي البصري، أبو علي، الفيلسوف
المتكلم، رأس المعتزلة وشيخهم، من مؤلفاته: تفسير القرآن، ودمشابه
القرآن، توفي سنة ٣٠٣ هـ.

انظر: (وفيات الأعيان ٣ / ٣٩٨، الفرق بين الفرق ص ١٨٣).

دليل المعتزلة

استدل المعتزلة لما ذهبوا إليه من إنكار الصفات فقالوا: لو انصف
الباري سبحانه وتعالى بها فإن كانت حادثة لزم أن يكون الباري سبحانه
وتعالى محلا للحوادث، وإن كانت قديمة لزم تعدد القدماء، وقد قال تعالى:
(لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة) (١) فن أثبت الذات مع الصفات
الثمانية فقد أثبت تسعة أشياء، وكان كفره أعظم من كفر النصارى
بنات ثلاث مرات، وأما العالمية ونحوها فإنها من النسب التي لا ثبوت لها في
الخارج، وأجاب الإمام الرازي في الأربعين وغيرها: بأنها قديمة ولا امتناع
في إثبات قدماء من صفات لذات واحدة حقيقة، والنصارى إنما كفروا
بإثبات قدماء من ذوات، ثم قال: وهذه الصفات ممكنة لذاتها واجبة
الوجود لوجوب الذات. فتلخص مما قاله الإمام أن الصفات واجبة للذات
لا بالذات، أي واجبة لأجل الذات المقدسة لا أن ذات الصفات اقتضت
وجوب وجود نفسها.

المسألة الثانية

متى يكون المشتق حقيقة

قال البيضاوي: (الثانية: شرط كونه حقيقة دوام أصله خلافا
لابن سينا، وأبي هاشم، لأنه يصدق نفيه عند زواله فلا يصدق إيجابه.
قيل: مطلقتان فلا تنقضان. قلنا: مؤقتتان بالحال، لأن أهل العرف
يرفع أحدهما بالآخر).

أقول: لما تقدم في المسألة السابقة أو شرط المشتق صدق المشتق منه
شرع الآن في بيان الصدق الحقيقي من المجازي.

(١) سورة المائدة الآية ٧٣.

وحاصله : أن المشتق إن أطلق باعتبار الحال ، أو كان موجوداً حال الإطلاق فهو حقيقة بالاتفاق ، وإن كان باعتبار المستقبل كقوله تعالى : (إنك ميت) فهو مجاز اتفاقاً كما صرح به المصنف في أثناء الاستدلال ، وإن كان باعتبار الماضي فقيه ثلاثة مذاهب :

أحدها : أنه مجاز مطلقاً ، سواء أمكن مقارنته كالضرب وغيره ، أو لم يمكن كالسلام ، وطريق من أراد الإطلاق الحقيقي في الكلام وشبهه أن يأتي به مقارناً لآخر حرف كما سيأتي .

المذهب الثاني : أنه حقيقة مطلقاً ، وهو مذهب ابن سينا (١) ، وأبي هاشم (٢) ، وأبو علي الجبائي (٣) .

والثالث : التفصيل بين الممكن وغيره ، وتوقف الأمدى في هذه المذاهب فلم يصحح شيئاً منها ، وكذلك ابن الحاجب ، وصحح المصنف الأول ، وقال في المحصول : إنه الأقرب . فإن قيل قد تقدم في المسألة السابقة أن أبا علي وابنه لا يشترطان صدق الأصل فلا معنى هنا للنقل عنهما ، لأنهما إذا لم يشترطا الصدق فالاستمرار بطريق الأولى ، وأيضاً فلا أنه يوم اشتراط وجود الأصل عندهما ، وجوابه : أنهما لم يخالفا هناك إلا في صفات الله تعالى خاصة ، وأما عداها كالضارب ، والمتكلم ، وهو الذي يتكلم فيه الآن فإنهما لم يخالفا فيه كما تقدم التنبيه عليه .

(١) تقدمت ترجمته .

(٢) هو : عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب أبو هاشم الجبائي ، من رؤوس المعتزلة من كتبه : تفسير القرآن ، وجامع الكبير ، توفي سنة ٣٢١ هـ .

انظر : (طبقات المبشرين للداودي ٣٠١ / ١ ، فرق وطبقات المعتزلة ص ١٠٠) .

(٣) تقدمت ترجمته .

ومن فوائد الخلاف صحة الاحتجاج على جواز الرجوع للبائع إذا مات المشتري قبل وفاء الثمن من قوله عليه الصلاة والسلام : «أبما رجل مات أو أفلس فصاحب المتاع أحق بمتاعه» (١) فإن قلنا : إنه صاحب حقيقة باعتبار ماضى رجوع فيه لاندراجته تحته ، وإن قلنا إنه مجاز فلا ، ويتعين الحل على المستهين .

وههنا أمور لابد من معرفتها :

أحدها : أن الفعل من جملة المشتقات مع أن إطلاق الماضي منه باعتبار ماضى حقيقة بلا نزاع ، وقد دخل فيه كلام المصنف حيث قال : شرط كونه حقيقة ، أى كون المشتق ، وأما المضارع فينبني على الخلاف المشهور من كونه مشتركاً أم لا ، فإن جعلناه مشتركاً أو حقيقة في الاستقبال فيستثنى أيضاً .

الثاني : أن التعبير بالدوام إنما يصح فيما عليه البقاء ، وحيلته فتخرج المشتقات من الأعراض السائلة كالمتكلم ونحوه ، فالصواب أن يقول : شرط المشتق وجود أصله حال الإطلاق .

الثالث : أن الإمام في المحصول ، والمختار قد رد على الخصوم في آخر المسألة بأن لا يصح أن يقال للفظان : إنه قائم اعتباراً بالنوم السابق (٢) ، وتابعه عليه صاحب الحاصل ، والتحصيل (٣) وغيرهما ، وهو يقتضى أن ذلك

(١) حديث صحيح ، أخرجه مالك في الموطأ (٦٧٨/٢) والبخاري في صحيحه (٥٥/٣) من حديث أبي هريرة رضى الله عنه ، بلفظ «من أدرك متاعه بعينه عند إنسان قد أفلس فهو أحق به» . كما أخرجه مسلم في صحيحه (١١٩٣/٣) وأبو داود في سننه (٢٥٧/٢) ، وابن ماجه : كتاب الأحكام ، باب : من وجد متاعه بعينه (٢٣٦٠) .

(٢) انظر : المحصول (٩١/١) .

(٣) انظر : التحصيل (٢٠٧/١) .

محل اتفاق وصرح به الأمدى في الإحكام في آخر المسألة فقال : لا يجوز
تسمية القائم قاعدا ، والقاعد قائما للعود والقيام السابق بإجماع المسلمين ،
وأهل اللسان (١) .

وإذا تقرر هذا فينبغي استثنائه من كلام المصنف وضابطه كما قال
التبريزي في مختصر المحصول المسمى بالتنقيح : أن يطرأ على المحل وصف
وجودي يتناقض المعنى الأول أو يضاده كالسواد ونحوه ، بخلاف
القتل ، والزنا .

الرابع : أن ما قاله المصنف وغيره محله إذا كان المشتق محكوما به
كقولك : زيد مشرك ، أو زان ، أو سارق ، فأما إذا كان متعلقا بالحكم
كقولك : السارق تقطع يده ، فإنه حقيقة مطلقة كما قال القسراfi (٢) ،
إذ لو كان مجازا لكان قوله تعالى : (وقتلوا المشركين) (٣) ، (الزانية
والزاني) (٤) ، (والسارق والسارقة) (٥) وشبهها مجازات باعتبار من
أنصف بهذه الصفات في زماننا ، لأنه مستقبل باعتبار زمن الخطاب عند
إنزال الآية وعلى هذا التقدير يسقط الاستدلال بهذه النصوص إذ الأصل
عدم التجوز ، ولا قائل بهذا .

دليل الجمهور

قوله : (لأنه) أى الدليل على أنه ليس بحقيقة : أنه يصدق نفي المشتق
عند زوال المشتق منه فيقال مثلا : زيد ليس بضارب ، وإذا صدق ذلك

(١) الإحكام (١ / ٤٢) .

(٢) انظر : شرح تنقيح الفصول ص ٥٠ .

(٣) سورة التوبة الآية ٣٦ .

(٤) سورة النور الآية ٢ .

(٥) سورة المائدة الآية ٣٨ .

فلا يصدق إيجابه ، وهو زيد ضارب ، وإلا لزم اجتماع النقيضين ، فإن
أطلق عليه كان مجازا لما سيأتى أن من علامة المجاز صحة النفي ، أما الدليل
على أنه يصدق نفيه عند زواله فلا أنه بعد إنقضاء الضرب يصدق عليه أنه
ليس بضارب في الحال ، وإذا صدق هذا ليس بضارب لأنه جزؤه ، ومضى
صدق الكل صدق الجزء .

واعترض الخصم فقال : قولنا ضارب ، وقولنا ليس بضارب قضيتان
مطلقتان ، أى لم يتحدد وقت الحكم فيهما فلا تنقضاء ، لجواز أن يكون
وقت السلب غير وقت الإثبات ، كما تقرر في علم المنطق .

والجواب : أنهما مؤقتتان بحال التسكلم ، وأغنى عن هذا التقييد فهم
أهل العرف له ، إذ لو لم يكن كذلك لما جاز استعمال كل واحد منهما في
تكذيب الآخر ورفع ، لكن أهل العرف يستعملون ذلك فتكونان
متناقضتين كما قلنا . هذا حاصل كلام المصنف ، وفيه نظر من وجوه :

أحدها : أن هذا الدليل ينقلب على المستدل . بيانه أنه يصدق قولنا :
زيد ضارب في الماضي ، فيصدق قولنا : إنه ضارب ، لأن صدق المركب
يستلزم صدق أجزائه ، وإذا صدق أنه ضارب فلا يصدق ليس بضارب
وإلا لاجتماع النقيضين ، وكذلك أيضا ففعل بالنسبة إلى المستقبل فنقول :
زيد ضارب غدا إلخ .

الثاني : إذا كانت القضيتان مؤقتتين بالحال على ما قاله ، وفرضنا أيضا
القضية السالبة صادقة ، فتكون الموجبة المقيدة بالحال هي الكاذبة
فلا يصدق قولنا : ضارب في الحال ، ولكن لا يلزم من كذبه كذب
المطابق الذى هو قولنا : ضارب ، وهو محل النزاع .

الثالث : لا يخلو إما أن يكون المشتق المتنازع في صحة إطلاقه بعد
زوال المشتق منه هو المقيّد بالحال كقولنا : ضارب في الحال ، أم النزاع

في مجرد الإطلاق العارى عن التقييد ، فإن كان النزاع في الثاني فبطلان
الدليل المذكور واضح ليكون القضية مطلقة وإعتراض الخصم باق على
حاله ، وأما استعمالها في التأكيد فنحن نعلم ضرورة أن ذلك عند توافق
المتخاطبين على إرادة زمان معين ، وإن كان النزاع في المقيد بالحال ، وهو
الذي يوافق جواب المصنف فالاستدلال بنفيه باطل ، لأنه مصادرة على
المطلوب إذ هو محل النزاع ، وبتقدير أن يكون المقصود ذلك فيصرح به في
الدليل فنقول : لما صح ليس بضارب في الحال لم يصح ضارب في الحال ،
ولا تتكافئ إقامته على الوجه الذي قرره حتى يورد عليه أن القضايا مطلقة
فلا تقنا قض ، فتشكك في الجواب عنها بجواب غير محقق .

الرابع : أورده الأمدى في الأحكام ، وأخذ منه جماعة : أن الضارب
في الحال أخص من مطلق الضارب ، فقولنا : ليس بضارب في الحال نفي
للأخص ، ولا يلزم من نفي الأخص نفي الأعم ، فلا يلزم من صدقه صدق
ليس بضارب كقولنا : الحمار ليس بحيوان ناطق ، فإنه صادق مع أنه
لا يصدق قولنا : إنه ليس بحيوان ، فإن قيل : إنما يكون ليس بضارب في
الحال أخص من ليس بضارب أن لو كان في الحال متعلقا بضارب ، ولانسلم
ذلك ، بل يجوز أن يكون متعلقا بليس ، ومعناه ليس في الحال بضارب ،
فيكون السلب مقيدا بقوله : في الحال ، فيكون أخص من قولنا : ليس
بضارب ، لأن السلب الأخص أخص من السلب المطلق ، والأخص
يستلزم الأعم (١) .

والجواب : أنا لانسلم أنه بعد إقتضاء الضرب يصدق عليه أنه ليس في
الحال بضارب ، لأنه عين المتنازع فيه ، وإلى هذا أشار في التحصيل بقوله :
لانسلم أن هذا سلب أخص أي بالتكوين ، بل سلب أخص أي بالإضافة (٢) .

(١) الأحكام (٤١/١) .

(٢) التحصيل (٢٠٦/١) .

دليل ابن سينا ومن معه

قال البيضاوي : (وعورض بوجه - الأول : أن الضارب من له
الضرب ، وهو أعم من الماضي . ورد : بأنه أعم من المستقبل أيضاً ، وهو
مجاز اتفاقاً .

والثاني : أن النحاة منعوا عمل النعت الماضي ، ونوقض بأنهم أعملوا
المستقبل أيضاً .

الثالث : أنه لو شرط لم يكن المتكلم ونحوه حقيقة . وأجيب : بأنه
لما تعذر اجتماع أجزائه اكتفى بآخر جزءه .

الرابع : أن المؤمن يطلق حالة الخلو عن مفهومه ، وأجيب : بأنه مجاز
وإلا لأطلق الكافر على أكابر الصحابة رضي الله عنهم حقيقة) .

أقول : اعترض الخصم فقال : هذا الدليل الذي ذكرتم وإن دل على
أن المشتق لا يصدق حقيقة عند زوال المشتق منه ، لكنه مراض بأدلة
أربع تدل على أنه يصدق حقيقة ، ولو قال المصنف : بأوجه ، لكان أوجه
من الوجوه لأنها جمع كثرة .

الأول : أن الضارب مثلاً عبارة عن ذات ثبت لها الضرب أعم من
أن يكون في الحال أو في الماضي بدليل صحة تقسيمه إليها ، وهو في الحال
حقيقة بالاتفاق . فكذلك في الماضي ، ورد هذا الدليل : بأن من ثبت له
الضرب كما أنه أعم من الماضي والحال فهو أعم من الاستقبال ، فيلزم أن
يكون حقيقة في المستقبل وهو مجاز بالاتفاق ، وفي الجواب نظر ، لأن
من ثبت له الضرب أو حصل له لا ينقسم إلى المستقبل .

الثاني : أن النحاة أي جمهورهم قالوا : إن النعت يعني المشتق كاسم الفاعل ،
واسم المفعول ، إذا كان بمعنى الماضي وليس معه دال ، لا ينصب مفعوله
بل يتعين جره إليه بالإضافة كقولك : حررت برجل ضارب زيد أمس ،

وهذا يدل على جواز استعماله بمعنى الماضي ، والأصل في الاستعمال الحقيقة .
والجواب : أن هذا الدليل منتقض بإجماعهم على إعماله إذا كان بمعنى
الاستقبال ، فإن ما قلتموه في الماضي يأتي بعينه في المستقبل مع أنه مجاز
اتفاقاً وأجاب في التحصيل عن جوابنا : بأنه يوجب تكثير المجاز ، وهو
خلاف الأصل (١) .

الثالث : لو شرط بقاء المشتق منه إلى حال الإطلاق لم يكن المشتق من
الالفاظ كالمتكلم ، والخبر ، والمحدث حقيقة البتة ، لأن الكلام ونحوه
اسم لمجموع الحروف . ويستحيل اجتماع تلك الحروف في وقت واحد ،
لأنها أعراض سيالة لا يوجد منها حرف إلا بعد انقضاء الآخر .

والجواب : أنه لما تعذر اجتماع أجزاء الكلام وشبهه أكتفينا في
الإطلاق الحقيقي بمقارنته لآخر جزءه لصدق وجود المشتق منه مع مقارنته
لشيء منه . فن قال : قام زيد مثلاً إنما يصدق عليه متكلم حقيقة عند
مقارنة الدال فقط لأقبلها ولا بعدها .

الرابع : أن لفظ المؤمن يطلق على الشخص حالة خلوه عن مفهوم
الإيمان ، والأصل في الإطلاق الحقيقة ، بيانه : أن الواحد منا إذا نام
يصدق عليه أنه مؤمن ، ولا يصدق عليه الإيمان في تلك الحالة ، لأنه
إما عبارة عن التصديق كما هو مذهب الأشعرى أو عن العمل كما هو مذهب
المعتزلة ، وكل منهما ليس بحاصل في حال نومه .

وأجيب : بأن هذا الإطلاق مجاز ، لأنه لو كان إطلاق المؤمن على
الشخص باعتبار الإيمان السابق حقيقة لكان إطلاق الكافر على أكابر
الصحابة حقيقة باعتبار الكفر السابق ، وهو باطل اتفاقاً فيبطل الأول .

(١) انظر : التحصيل (١ / ٢٠٧) .

وأجاب المصنف صاحب التحصيل وغيره عن جوابنا : بأن الحقيقة
قد تهجر لعارض شرعي ، فلا يلزم من امتناع إطلاق اسم الذم لكونه
مغلاً بتعظيمهم امتناع عكسه وهو المؤمن (١) .

وفي الجواب نظر ، لأن القاعدة أن امتناع الشيء متى دار إسناده بين
عدم المقتضى ووجود المانع كان إسناده إلى عدم المقتضى أولى ، لأننا
لو أسندناه إلى وجود المانع لكان المقتضى قد وجد وتخلف أثره ، والأصل
عدمه ، وعلى هذه القاعدة لا يصح جوابهم ، لأن المصنف يدعي أن امتناع
إطلاق الكافر لعدم المقتضى ، وهو وجود المشتق منه حالة الإطلاق .
والجيب يدعي أن امتناعه لوجود المانع فكان الأول أولى .

المسألة الثالثة

لا يشتق وصف لذات والمعنى قائم بغيرها

قال البيضاوي : (المسألة الثالثة - اسم الفاعل لا يشتق لشيء ، والفعل
لغيره بالاستقراء . قالت المعتزلة : الله تعالى متكلم بكلام يخلقه في الجسم كما
أنه الخالق ، والخلق هو المخلوق ، قلنا : الخلق هو التأثير . قالوا : إن قدم
قدم العالم وإلا لافتقر إلى خلق آخر وتسلل . قلنا : هو نسبة ، فلم يحتاج
إلى تأثير آخر) .

أقول : هذه هي المسألة الثالثة من أحكام الاشتقاق ، وهو أنه لا يجوز
إطلاق اسم الفاعل على شيء ، والفعل أي المصدر والمشتق منه قائم بغير ذلك
الشيء ، بل يجب بمقتضى اللغة إطلاق ذلك المشتق على الذي قام به .

واستدل المصنف على ذلك بالاستقراء ، وهو أنا استقرينا اللغة
فوجدنا الأمر كذلك .

(١) المصدر السابق .

وخالفت المعتزلة في المسألتين فقالوا : الله تبارك وتعالى يصدق عليه أنه متكلم ، والكلام المشتق منه لا يقوم به ، لأن الكلام النفساني باطل ، ولا كلام إلا الحروف ، والأصوات ، فهي مخلوقة ، فلو قامت بذاته تعالى لسكانت ذاته تعالى محلا للحوادث ، بل يخلق الله تعالى ذلك الكلام في اللوح المحفوظ أو في غيره من الأجسام كخلقه تعالى إياه في الشجرة حين كلم موسى ، وذلك الجسم لا يسمى متكلماً ، وإن قام به الكلام . وذكر الأصوليون هذه القاعدة ليردوا بها على المعتزلة في هذه المسألة .

أدلة المعتزلة

استدلّت المعتزلة على مذهبهم : بأن الخالق يطلق على الله تعالى ، وهو مشتق من الخلق ، والخلق وهو المخلوق لقوله تعالى : (هذا خلق الله) (١) والمخلوق ليس قائماً بذاته ،

والجواب : أنه إنما أطلق المتكلم على الله تعالى باعتبار الكلام النفساني القائم بذاته كما تقدم في الحكم على المعدوم ، واستدلالكم بالخلق باطل ، لأن الخلق ليس هو المخلوق بل هو تأثير الله تعالى في المخلوق ، والتأثير قائم بذات الله تعالى ،

وأما الإطلاق الواقع في الآية فهو مجاز من باب تسمية المتعلق باسم المتعلق كما سيأتي في قول المصنف والمتعلق بالخلق المخلوق .

واعترضت المعتزلة على هذا الجواب فقالوا : لا جائز أن يكون الخلق هو التأثير ، لأنه إن كان قديماً لزم قدم العالم ، وإن كان حادثاً لزم التسلسل ، وكلاهما محال ، بيان الأول من ثلاثة أوجه :

أحدها : أن المؤثر سبحانه وتعالى قديم ، والتأثير قد فرضناه قديماً ،

(١) سورة لقمان الآية ١١ .

وإذا وجد المؤثر والتأثير استحال تخلف الأثر وهو العالم ، فيلزم من وجودهما في الأزل وجود العالم .

الثاني : أن العالم هو ماسوى الله تعالى ، والتأثير غير الله تعالى ، فلو كان قديماً لكان العالم قديماً .

الثالث : أن التأثير نسبة ، والنسبة متوقفة على المنتسبين ، وهما الخالق والمخلوق ، فلو كانت قديمة مع أنها متوقفة على المخلوق لكان المخلوق قديماً من طريق الأولى ،

وأما بيان الثاني : وهو التسلسل ، فلأن التأثير إذا كان حادثاً فهو محتاج إلى خالق آخر أى تأثير آخر ، لأن كل حادث لابد له من تأثير مؤثر ، فيعود الكلام إلى ذلك التأثير ، ويتسلسل . وهذه الشبهة لا جواب عنها في المحصول ، ولا في الحاصل ، وقد أجاب المصنف : بأن التأثير نسبة ، فلم يحتاج إلى تأثير آخر ، وتقريره من وجهين :

أحدهما : أن النسب والإضافات كالنبوة ، والأخوة أمور عدمية لا وجود لها في الخارج ، وإنما هي أمور اعتبارية ، أى يعتبرها العقل ، فلا تحتاج إلى مؤثر آخر .

الثاني : أن النسبة متوقفة على المنتسبين فقط ، فإذا حصل حاصل ، وتحتاج إلى مؤثر آخر ، وهذا الجواب فيه التزام لحدوث التأثير .

والجواب مانع الحدوث والقدم معا ، لأنها من صفات الوجود ، وقد فرضناه معدوماً .

الفصل الرابع

في الترادف

قال البيضاوي : (الفصل الرابع : في الترادف ، وهو توالي الألفاظ المفردة الدالة على معنى واحد باعتبار واحد كالإنسان ، والبشر ، والتأكييد يقوى الأول ، والنابع لا يفيد وحده) .

أقول : الترادف في اللغة مأخوذ من الرديف ، وهو ركوب إثنتين على دابة واحدة ، وفي الاصطلاح ما قاله المصنف فقوله : (توالي الألفاظ) جنس دخل فيه الترادف وغيره ، وتوالي الألفاظ هو تتبعها ، لأن اللفظ الثاني تبع الأول في مدلوله ، وإنما عبر بذلك ولم يعبر بالألفاظ المتوالية ، لأنه شرع في حد المعنى وهو الترادف لافي حد اللفظ وهو المترادف كما فعل الإمام ، وعبر بالألفاظ ليشتمل ترادف الأسماء كالبر ، والقمح ، والأفعال كجالس ، وقعد ، والحروف ككفى ، والباء ، من قوله تعالى : (مصبحين . وبالليل)^(١) لكن الترادف قد يكون بتوالي لفظين فقط ، وأيضاً فاللفظ جنس يعيد لإطلاقه على المهمل ، والمستعمل ، وهو يختص في الحدود . فالصواب أن يقول : توالي كلمتين فصاعداً ، وقوله : (المفردة) احتراز به عن شيتين :

أحدهما : أن يكون البعض مركباً والبعض مفرداً كالاسم مع الحد ، نحو : الإنسان والحيوان الناطق ، فإنهما وإن دلا على معنى واحد وهو الإنسان ، لأن دلالة أحدهما بواسطة الذاتيات ، والآخر بواسطة الخاصة ،

(١) سورة الصافات الآية ١٣٧ ، ١٣٨ .

لكن التقييد بالأفراد غير محتاج إليه ، لأن ما ذكره خارج بقوله : (باعتبار واحد) أيضاً ، فالتقييد به على تقدير الاحتياج إليه في إخراج الحد وشبهه مما قلناه يخرج به بعض المترادفات كقولنا : خمسة ونصف العشرة ، وكذلك خمسة مع عشرة إلا خمسة ، على ما سيأتي في الاستثناء .

وقوله : (الدال على مسمى واحد ، أى الدال كل منها على مسمى واحد ، واحتراز به عن المتباينة كالإنسان ، والفرس .

وقوله : (باعتبار واحد ، احتراز به عن الألفاظ المفردة الدالة على مسمى واحد ، لكن باعتبارين كالسيف ، والصارم ، فإن كلا منهما يدل على الذات المعروفة ، لكن دلالة السيف باعتبار الشكل سواء كان كالا أو قاطعاً ، والصارم باعتبار شدة القطع ، وكذلك الصفة ، وصفة الصفة كالناطق ، والفصيح ، وهذا القيد لا يحتاج إليه ، فإن هذه الأشياء لم تدل على مسمى واحد ، بل على معنيين مجتمعين في ذات واحدة . وكيف لا وقد تقدم من كلامه في تقسيم الألفاظ : أن هذه الألفاظ متباينة . والمتباين هو الذي تغاير لفظه ومعناه ، ويمكن أن يقال : احتراز به عن الألفاظ المفردة الدالة على معنى واحد لكن أحدهما يدل بطريق الحقيقة والآخر بطريق المجاز كالأسد ، والشجاع ، وهذا الحد منطبق على تكرار اللفظ الواحد كقولنا : قام زيد زيد وليس ذلك من الترادف بل من التأكييد اللفظي كما سيأتي ، فلا بد أن يقول : توالي الألفاظ المتغايرة .

قوله : (كالإنسان ، والبشر) مثال للترادف من جهة اللغة ، فإن الإنسان يطلق على الواحد رجلاً كان أو امرأة كما قال الجوهري^(١) ، وكذلك البشر يطلق أيضاً على الواحد ، قال الله تعالى : (ما هذا بشراً)^(٢)

(١) انظر : الصحاح مادة نسا ، (٦ / ٥٠٨) .

(٢) سورة يوسف الآية ٣١ .

وقد يكون الترادف بحسب العرف كالأسد ، والسبع ، أو بحسب لغتين
كالله ، وخداى بالفارسية .

الفرق بين الترادف والتأكيد والتابع

قوله : (والتأكيد يقوى الأول) لما كان التأكيد ، والتابع فيهما شبه
بالمترادف حتى ذهب بعضهم إلى أن التابع منه ، أى من المترادف ، شرع
في الفرق بين هذه الأمور الثلاثة ، فقال : حاصل الفرق بين المترادف ،
والمؤكد : أن المترادفين يفيدان فائدة واحدة من غير تفاوت أصلاً ،
وأما المؤكد فإنه لا يفيد عين فائدة المؤكد ، بل تقويته ، والأولى للمصنف
أن يقول : والتأكيد تقوية الأول ، أو يقول : والمؤكد يقوى الأول .
وأما الفرق بين المترادف ، والتابع كقولنا : شيطان ليطان ، وحسن
بسن ، وخراب يباب ، وجيمان نيمان وشبه ذلك ، فهو أن التابع وحده
لا يفيد شيئاً أبته ، فإن تقدم المتبوع عليه أفاد تقويته بخلاف المترادف
فإنه يفيد وحده كالإنسان ومقتضى كلام المصنف أن التابع لا فائدة له
أصلاً ، وبه صرح الأمدى في الأحكام (١) . ولم يتعرض ابن الحاجب
لفائدته ، وقد عرفت ما قلناه : أن التأكيد ، والتابع كل منهما يفيد التقوية
ولكن يفتقران من جهة أن التابع يشترط فيه أن يكون على رنة الأصل
كشيطان ليطان بخلاف التأكيد .

أحكام الترادف

قال البيضاوى : (وأحكامه في مسائل - الأولى : في سببه ، المترادفان إما
من واضعين والتبسا ، أو واحد لتكثير الوسائل ، والتوسع في مجال البديع .
الثانية : أنه خلاف الأصل ، لأنه تعريف المعرف ، ومحوج إلى حفظ السكك .

(١) انظر الأحكام (٢٠/١) .

الثالثة : اللفظ يقوم بدل مرادفه من لغته ، إذ التركيب يتعلق بالمعنى
دون اللفظ .

الرابعة : التوكيد تقوية مدلول ما ذكر بلفظ ثان ، فإما أن يؤكد بنفسه
مثل قوله عليه الصلاة والسلام : « واقع لاغزون قريباً ثلاثاً » أو بغيره
للمفرد كالنفس ، والعين ، وكلا ، وكلتا ، وكل ، وأجمعين ، وأخواته ، أو
للجملة كان وجوازه ضرورى ، ووقوعه في اللغات معلوم) .

المسألة الأولى

في سبب الترادف

حصر المصنف أحكام الترادف في أربع مسائل :

المسألة الأولى : في سبب وقوعه ، وهو أمران :

أحدهما : أن يكون من واضعين . قال الإمام : ويشبه أن يكون هو
السبب الأكثرى ، وذلك بأن تضع قبيلة لفظ القمح مثلاً للحب المعروف ،
وقبيلة أخرى لفظ البرله أيضاً . ثم يشتهر الوضعان ، ويخفى الوضعان ،
أو يعلمان ولكن يلتبس وضع أحدهما بوضع الآخر (١) ، وهذا الشرط
يقتضى أننا إذا علمنا الوضعين بأعيانهما لا يكون اللفظ مترادفاً بل ينسب
كل لغة إلى قوم ، وفيه نظر ، ثم إن هذا إنما يتأتى إذا قلنا : اللغات
إصطلاحية . والمصنف لم يختاره بل اختار الوقف .

الثاني : أن يكون واضع واحد إما لتكثير الوسائل إلى الإخبار عما
في النفس ، فإنه ربما نسي أحد اللفظين ، أو عسر عليه النطق به كالالتع
الذى يعسر عليه للنطق « بالراء » فيعبر بالقمح ، أو تعذرت القافية أو الوزن به ،
فبقي الآخر وسيلة للمقصود ، وأما للتوسع في مجال البديع ، والبديع هو
اسم لمحسن الكلام ، كالسجع ، والمجانسة ، والقلب ، فالسجع يكون في
النثر كالقافية في الشعر كقولك : ما أبعد ما فات ، وما أقرب ما هو آت

(١) انظر : المحصول (٩٤/١) .

فلو عبرت بمعنى ، ونحوه لما حصل هذا المعنى ، والمجانسة كقولك :
اشتريت البر وأنفقته في البر ، فلو عبرت بالقمح لغات المطلوب ، والقلب
كقوله تعالى : (وربك فكبر) (١) فلو عبر بالله تعالى ونحوه لغات هذا
المطلوب .

المسألة الثانية

الترادف على خلاف الأصل

المسألة الثانية : الترادف على خلاف الأصل ، أى خلاف الراجح حتى
إذا تردد لفظ بين كونه مترادفاً ، وكونه غير مترادف فحمله على عدم
الترادف أولى ، وإن كان خلاف الأصل .

الأدلة

الدليل الأول : أنه تعريف لما سبق تعريفه الدليل الثاني أنه محجوج إلى
ارتكاب مشقة وهى حفظ الكل ، لاحتمال أن يكون الذى يقتصر على
حفظه خلاف الذى يقتصر عليه غيره ، فعند التخاطب لا يعلم كل واحد
منهما مراد الآخر . وهذان الدليلان إنما ينفيان الوضع من واحد .

المسألة الثالثة

هل يصح وضع أحد المترادفين مكان الآخر ؟

المسألة الثالثة : هل يصح إقامة كل واحد من المترادفين مقام الآخر ؟
فيه ثلاثة مذاهب :

أصحها عند ابن الحاجب : الوجوب (٢) ، لأن المقصود من التركيب
إنما هو المعنى دون اللفظ ، فإذا صح المعنى مع أحد اللفظين وجب بالضرورة
أن يصح مع اللفظ الآخر ، لأن معنهما واحد ،

(١) سورة المدثر الآية ٣ .

(٢) شرح العضد (١ / ١٣٧) .

المذهب الثانى : لا يصح مطلقاً واختاره في الحاصل : والتحصيل (١) ،
وقال في المحصول : إنه الحق ، لأن صحة الضم قد تكون من عوارض
الألفاظ أيضاً ، لأنه يصح قولك : خرجت من الدار ، ولو أبدلت لفظة
ومن ، وحدها بمرادها من الفارسية لم يحز ، قال : وإذا عقلنا ذلك في لغتين
فلم لا يجوز مثله في لغة واحدة ؟ (٢) .

المذهب الثالث : وصححه المصنف : التفصيل ، فيصح إن كانا من لغة
واحدة لما قلناه أولاً ، بخلاف اللغتين ، والفرق أن اختلاط اللغتين يستلزم
ضم مهمل إلى مستعمل ، فإن لفظة إحدى اللغتين بالنسبة إلى الأخرى مهملة .
وقوله : (إذ التركيب يتعلق بالمعنى) إشارة إلى أن الخلاف إنما هو
في حال التركيب ، وأما في حال الأفراد كما في تعديد الأشياء من غير عامل
ملفوظ به ، ولا مقدر فيجوز اتفاقاً . ولم يذكر الإمام هذه المسألة في
المستخب ، ولا الأمدى في كتبه أيضاً ، ومن فوائدها : نقل الحديث بالمعنى ،
وسأنى إيضاحها .

المسألة الرابعة

في التأكيد

المسألة الرابعة في التوكيد ، وهو اللفظ الموضوع لتقوية ما يفهم من
لفظ آخر ، ويرد عليه أمور :

أحدها : أن التأكيد ليس هو اللفظ بل التقوية باللفظ ، وإنما اللفظ
هو المؤكد .

الثانى : أن التأكيد قد يكون بغير لفظ موضوع له بل بالتكرار ،
كقولنا : قام زيد ، وكذلك بالحروف ، والزوائد كما في قوله تعالى :

(١) التحصيل (١ / ٢١٠) .

(٢) المحصول (١ / ٩٥) .

(فما نقضهم ميثاقهم) (١) أى فبنقضهم ، والباء من قوله تعالى : (وكفى بالله شهيدا) (٢) أى كفى الله شهيدا ، قال ابن جنى (٣) . كل حرف زيد فى كلام العرب فهو للتوكيد .

الثالث : أن التعبير « بآخر » فيه إشعار بالمغايرة ، فيخرج من الحد التأكيد بالتكرار ، نحو : جاء زيد ، كما مثلنا ، وقد تفتن صاحب الحاصل لما أوردناه ، فعدل إلى قوله : تقوية مدلول اللفظ المذكور أولا بلفظ مذكور ثانيا ، والباء التى فى اللفظ متعلقة بالتقوية ، وقد تبعه المصنف على هذه الحدود ويرد عليه أمران :

أحدهما : القسم ، وإن ، واللام ، فإنها تؤكد الجملة وليس ذلك بلفظ ثان بل بلفظ أول ، فحقه أن يقول : بلفظ آخر ، وهذا لا يرد على الإمام ، وفى بعض الشروح : أن الثانى هنا بمعنى واحد كهو فى قوله تعالى : (ثانى اثنين) (٤) وعلى هذا فلا إيراد ، وهو غلط ، فإن شرط ذلك أن يضاف إلى مثله .

الثانى : أن التابع يدخل فى هذا الحد ، فإنه يفيد التأكيد كما تقدم ، فينبغى أن يقول : بلفظ ثان مستقل بالإفادة أو نحو ذلك .

إذا علمت ذلك فاعلم أن اللفظ تارة يؤكد بنفسه أى بأن يكرر مثل

(١) سورة المائدة الآية ١٣ .

(٢) سورة النساء الآية ٧٩ .

(٣) هو : عثمان بن جنى ، أبو الفتح الموصلى النحوى اللغوى ، من أحقق أهل الأدب وأعلمهم بالنحو والتصريف . من أشهر مؤلفاته : « الخصائص » فى النحو ، توفى سنة ٣٩٢ هـ .

انظر فى ترجمته : « بغية الوعاة ٢/ ١٣٢ ، معجم الأدباء ١٢/ ٨١ » .

(٤) سورة التوبة الآية ٤٠ .

قوله عليه الصلاة والسلام : « والله لأغزون قريشاً » (١) بتكراره ثلاثا ، وهذا الحديث رواه أبو داود عن عكرمة مرسلا ، وتارة يؤكد بنفسه وهو على قسمين :

أحدهما : أن يكون مؤكدا للمفرد .

والثانى : أن يكون مؤكدا للجملة ، والمؤكد للمفرد إما أن يكون مؤكدا للواحد كقوله : جاء زيد نفسه أو عينه ، وإما للمثنى كقوله : جاء الزيدان كلاهما ، والمرأتان كلتاها ، وإما للجمع كقوله تعالى : (فسجد الملائكة كلهم أجمعون) (٢) ومنه أخوات أجمعين كأكتعين أبصعين أبتعين ،

والثالث : أن يكون مؤكدا للجملة كان نحو قوله تعالى : (إن الله وملائكته يصلون على النبي) (٣) إذا علمت هذا أن المصنف أطلق المفرد على المثنى والجمع ، وهو صحيح ، لأن المفرد يطلق ويراد به ما ليس بجملة .

ومن الناس من منع الترادف والتوكيد ، قال فى المحصول : فإن كان نزاعه فى الجواز العقلى فهو باطل بالضرورة ، لأن العقل لا يحيل الاهتمام ولا تعدد الوسائل ، وإن كان فى الوقوع فكذلك أيضا ، لأن من استقرأ لغة العرب على أنه واقع لكن إذا دار الأمر بين التأكيد والتأسيس ، فالتأسيس أولى كما تقدم فى الترادف .

فقول المصنف وجوازه ضرورى يحتمل عوده إلى كل من الترادف والتأكيد أو إليهما معاً ، وتقدير كلامه وجواز ما ذكر فى هذا الفصل .

(١) رواه أبو داود : كتاب الايمان والنذور ، باب : الاستثناء فى اليمين بعد السكوت ، (٢٢٨٦) ، والبيهقى فى السنن الكبرى : كتاب الايمان ، باب : الحالف يسكت بين يمينه واستثنائه (١٠ / ٤٨) .

(٢) سورة الحجر الآية ٣٠ .

(٣) سورة الاحزاب الآية ٥٦ .

الفصل الخامس

في الاشتراك اللفظي

وفيه مسائل : الأولى في إثباته

قال البيضاوي : (الفصل الخامس في : الاشتراك ، وفيه مسائل الأولى في : إثباته . أوجبه قوم لوجهين :

الأول : أن المعاني غير متناهية ، والألفاظ متناهية ، فإذا وزع لزم الاشتراك . ورد : بعد تسليم المقدمتين بأن المقصود بالوضع متناه .
والثاني : الوجود يطلق على الواجب ، والممكن ، ووجود الشيء عينه ، ورد : بأن الوجود زائد مشترك : وإن سلم فوقه لا يقتضى وجوبه . وأحاله آخرون لأنه لا يفهم الغرض فيكون مفسدة ، ونقض بأسماء الأجناس ، والمختار إمكانه لجواز أن يقع من واضعين أو واحد لغرض الإبهام حيث جمل التصريح سبباً للفسدة ، ووقوعه للتعدد في المراد من القرء ونحوه ، ووقع في القرآن العظيم مثل : (ثلاثة قروء) (والليل إذا عسعس) .

أقول : المشترك : هو اللفظ الموضوع لكل واحد من معنيين فأكثر بوضع مستقل ، وقد ذكر المصنف هذا الخد في تقسيم الألفاظ حيث قال : فإن وضع لكل مشترك ، فلذلك لم يذكره هنا ، وقد اختلف في الاشتراك على أربعة مذاهب :

أحدها : أنه واجب ، أي يجب بحكم المصلحة العامة أن يكون في اللغات ألفاظ مشتركة .

المذهب الثاني : أنه مستحيل .

المذهب الثالث : أنه ممكن غير واقع .

المذهب الرابع : أنه ممكن واقع ، واختاره المصنف .

الأدلة

استدل القائلون بالوجوب بوجهين :

الأول : أن المعاني غير متناهية ، لأن الأعداد أحد أنواع المعاني وهي غير متناهية ، إذ ما من عدد إلا وفوقه عدد آخر ، والألفاظ متناهية ، لأنها مركبة من الحروف المتناهية ، وهي ثمانية وعشرون حرفاً ، والمركب من المتناهي متناه ، فإذا وزعت المعاني الغير المتناهية على الألفاظ المتناهية لزم أن تشترك المعاني الكثيرة في اللفظ الواحد وإلا يلزم خلو بعض المعاني عن لفظ يدل عليه وهو محال .

وأجاب المصنف بوجهين :

أحدهما : منع المقدمتين ، ولم يذكر مستند المنع . وتقريره : أنا لانسلم أن المعاني غير متناهية ، لأن حصول المالا نهاية له ، في الوجود محال ، وأما الأعداد فالداخل منها في الوجود متناه ، وأيضاً فأصولها متناهية وهي الأحاد ، والعشرات ، والمئات ، والآلاف ، والوضع للفردات لا للتركيبات ، ولا نسلم أيضاً أن الألفاظ متناهية ، وقولهم : لأن المركب من المتناهي متناه بمنوع ، لإمكان تركيب كل حرف مع آخر إلى مالا نهاية له ، وأيضاً فأسماء الأعداد غير متناهية على ما قالوه مع أنها مركبة من الحروف المتناهية .

والجواب الثاني : وهو بعد تسليم المقدمتين أن المقصود بالوضع متناه ، وتقريره من وجهين :

أحدهما : أن المعاني التي يقصدها الواضع بالتسمية متناهية ، لأن الوضع

للمعاني فرع عن تصورهما ، وتصور ما لا يتناهى محال ، فإن قيل : استحالة فيه إذا قلنا : الواضع هو الله تعالى ، وهو الزاجح . قلنا : الوضع لفائدة مخاطبة الناس بها ، وهو موقوف على تصورهم أيضا .

الثاني : أن المعاني على قسمين : منها ما تشد الحاجة إلى الوضع له ، ومنها ما ليس كذلك كأصناف الروائح ، فإن لم يوضع لكل رائحة منها اسم يخصه ، فإذا تقرر خلو بعض المعاني عن الأسماء ، وأن الوضع إنما يكون لما تشد الحاجة إليه فلا نسلم أن هذا المحتاج إليه غير متناه .

الدليل الثاني : أن الوجود يطلق على الواجب وهو الله سبحانه وتعالى ، وعلى الممكن كالمخلوقات ، ووجود كل شيء ليس زائداً على ماهيته بل هو عين ماهيته ، فالوجود الذي يطلق على الذات المقدسة هو عين الذات ، والذي يطلق على المخلوق هو عين المخلوق ، والذاتان مختلفتان بالماهية ، فيكون الوجود أيضاً مختلفاً بالماهية ، وقد أطلق عليه لفظ واحد إطلاقاً حقيقياً بدليل عدم صحة النفي فيكون مشتركاً .

وأجاب المصنف بوجهين :

أحدهما : لا نسلم أن الوجود هو عين الماهية ، بل هو زائد عليها كما ذهب إليه المعتزلة ، وذلك الزائد معنى واحد يشترك فيه الواجب والممكن فيكون متواطئاً لا مشتركاً ، وذهبت الفلاسفة إلى أن وجود الواجب عين ذاته ، ووجود الممكن زائد عليه .

الوجه الثاني : سلمنا أنه مشترك ، لكن وقوع الاشتراك لا يدل على وجوبه وهو المدعى .

دليل القائلين بالاستحالة

احتج الزاهبون إلى استحالة ، بأن المشترك لا يفهم منه غرض المتكلم الذي هو المقصود بالوضع ، فيكون وضعه سبباً للفسادة ، والواضع حكيم فيستحيل أن يضعه .

والجواب : أن مآلوه منتقض بأسماء الأجناس كالإنسان ، والحيوان ، ألا ترى أنه لو قال : اشترى عبداً لم يفهم منه مراده ؟ وكذلك الأسود وغيره من المشتقات ، فإنه لا يدل على خصوص تلك الذات كما تقدم في تقسيم الألفاظ .

وفي هذا الجواب نظر : فإن اسم الجنس موضوع للقدر المشترك وهو معلوم من اللفظ ، بخلاف المشترك ، فإن المقصود منه فرد معين وهو غير معلوم ، فالأولى أن يجب بأنه لا ينفى وقوع الاشتراك من قبيلتين . وبأن مآلوه من المحذور ينتفي عند الحمل على المجموع .

استدل أصحاب المذهب الثالث وهو إمكانه الاشتراك بأنه يمكن أن يكون من واضعين لم يعلم كل منهما بوضع الآخر ، وهذا هو السبب الأكثرى كما قال في المحصول (١) ، وعلى هذا فلا يقدح فيه مآلوه من المفساد ، لأن اجتنابها متوقف على العلم بوقوع الاشتراك ، والفرض أن لا علم ، وأن يكون من واضع واحد لغرض الإيهام على السامع حيث يكون التصريح سبباً للفسادة كما روى عن أبي بكر رضي الله عنه (٢) أنه قال لكافر سأله

(١) انظر : المحصول (١/١٠١) .

(٢) هو : الصحابي الجليل : عبد الله بن عثمان بن عامر بن كعب ، القرشي التيمي ، أبو بكر الصديق ، ابن أبي قحافة ، ولد بعد الفيل بسنتين وستة أشهر ، صحب النبي ﷺ - قبل البعثة وكان من السابقين إلى الإسلام ، ورافقه الرسول ﷺ - في الهجرة إلى المدينة المنورة ، ورضيه المسلمون خليفة لرسول الله ﷺ .

عن رسول الله ﷺ وقت ذهابهما إلى الغار من هذا فقال رجل يهدي السبيل .

دليل المذهب الرابع

قوله : (ووقوعه) هو معطوف على خبر المختار وهو الإمكان ، أى والمختار لإمكانه ووقوعه ، وهذا هو المذهب الرابع وبانضمام هذا إلى ما قبله استفدنا الثالث ، وهو أنه يمكن غير واقع ، ثم استدل المصنف على الوقوع : بأننا نتردد في المراد من القرء ، والعين ، والجنون ، ونحوها ، فإننا إذا سمعنا القرء مثلاً ترددنا بين الطهور والحيض على السواء ، فلو كان حقيقة في أحدهما فقط ، أو في القدر المشترك لما كان كذلك ، وقد وقع في القرآن العظيم كقوله تعالى : (ثلاثة قروء) (١) (والليل إذا عسعس) (٢) أى أقبل أو أدير .

ولما أورد المصنف هذين المثالين ، لأن أحدهما من الأسماء ، والآخر من الأفعال . وأيضاً فأحدهما بمجموع والآخر مفرد ، فتبين بذلك وقوع النوعين في القرآن .

وفي المسألة مذهب خامس : وهو منع وقوعه في القرآن ، والحديث كما قال في المحصول ، لأنه إن وقع مبيناً طال من غير فائدة ، وإن كان غير مبين فلا يفيد (٣) .

== ^{سورة البقرة} ^{الآية ٢٢٨} وهو أحد العشرة المبشرين بالجنة ، توفي - رضى الله عنه - سنة ٨١٣ هـ .
انظر : (الإصابة ٢ / ٣٤١ ، الاستيعاب ٤ / ١٧ ، صفة الصفوة ١ / ٢٣٥) .
(١) سورة البقرة الآية ٢٢٨ .
(٢) سورة التكاوير الآية ١٧ .
(٣) المحصول (١ / ١١٠ ، ١١١) .

وجوابه : أن فائدته الاستعداد للاشتغال بين البيان ، وأيضاً فإنه كأسماء الأجناس .

المسألة الثانية

الاشتراك خلاف الأصل

قال البيضاوى : (الثانية : أنه خلاف الأصل وإلا لم يفهم ما لم يستفسر ، ولا تمتنع الاستدلال بالنصوص ، ولأنه أقل بالاستقراء ويتضمن مفسدة السامع ، لأنه ربما لم يفهم ، وهاب استفساره ، أو استشكل ، أو فهم غير مراده ، وحكى غيره فسيؤدى إلى جهل عظيم ، واللافت لأنه قد يحوجه إلى العبث أو يؤدى إلى الإضرار أيضاً ، أو يعتمد فهمه فيضيع غرضه فيكون مرجوحاً) .

أقول : الاشتراك وإن كان جائزاً ، أو واقعاً ، لكنه خلاف الأصل ، قال في المحصول : ونعني به أن اللفظ متى دار بين احتمال الاشتراك والانفراد كان الغالب على الظن هو الانفراد ، واحتمال الاشتراك مرجوح (١) .

استدل المصنف على أن الاشتراك خلاف الأصل بوجوه أربعة : أحدها : أنه لو لم يكن كذلك لما حصل التفاهم حال التخاطب إلا بالاستفسار ، ثم يحتاج البيان إلى استفسار آخر ، ويلزم التسلسل ، وليس كذلك ، فإن الفهم يحصل بمجرد إطلاق اللفظ .

الثاني : لو تساوى الاحتمالان لامتنع الاستدلال بالنصوص على إفادة الظنون ، فضلاً عن تحصيل العلوم لجواز أن تكون ألفاظها موضوعة لمعان أخرى ، وتكون تلك المعاني هي المرادة .

(١) المحصول (١ / ١٠٥) .

(١٦ - الأسنوى - ١٦)

الثالث : الاستقراء يدل على أن الكلمات المشتركة أقل من المفردة والكثيرة تفيد ظن الرجحان .

الرابع : الاشتراك يتضمن مفاسد للسامع واللافظ ، فيقتضى أن لا يكون موضوعا ، أما السامع فلا مبرر :

أحدهما : أن الغرض من الكلام هو حصول الفهم وربما فقدت القرأتان فلم يفهم ، وهاب استفسار المتكلم لعظمته ، أو استنكف إما لحقارته ، وإما ليكون الاستفسار يشعر بعدم الفهم ، والناس يستنكفون منه .
الثاني : أنه قد يفهم غير مراد المتكلم فيقع في الجهل ، ويحكيه لغيره فيوقعهم فيه أيضا ، فيصير ذلك سببا لجهل جمع كثيرة ، وهو جهل عظيم .

وأما تضمينه لمفاسد الالفاظ فلأن السامع قد لا يفهم فيحتاج المتكلم إلى ذكره باسمه المفرد ، فيكون تلفظه باللفظ المشترك عبثا لا فائدة فيه ، وأيضا فإنه يؤدي إلى إضراره لاحتياجه دائما إلى التفسير ، وقد يشق عليه التعبير لعارض ، وأيضا فإنه ربما يعتمد فهم السامع أنه لم يفهم فيضيع غرضه ، كمن قال لعمه : أعط الفقير عينا أو اتقى بعين ، على ظن أنه يفهم الماء ، فيفهم هو الذهب .

قوله : (فيكون مرجوحا) أى لهذه الوجوه الأربعة ، وإذا كان مرجوحا كان خلاف الأصل وهو المدعى ، واعلم أن أكثر هذه الوجوه لا يبنى وقوع الاشتراك مطلقا بل من واضع واحد وهو السبب الألفي .

ولفظ الممكن موضوع لهما ، فيكون مشتركا بين الشيء وجزئه . قال في المحصول : وإطلاقه أيضا على الخاص وحده من باب الاشتراك بالنظر إلى ما فيه من المفهومين المختلفين (١) ، وإنما سمي الأول بالإمكان

(١) انظر : المحصول (١/ ١٠٠) .

الخاص ، والثاني بالعام ، لأن الأول أخص ، فإنه متى وجد سلب الضرورة عن الطرفين وجد سلبها عن الطرف المخالف بخلاف العكس ، فصار كالإنسان ، والحيوان .

قوله : (كالشمس) تمثيل للمشارك بين الشيء ولازمه ، فإن الشمس تطلق على الكوكب المضيء كما تقول : طلعت الشمس ، وعلى ضوءه كما تقول : جلسنا في الشمس ، مع أن الضوء لازم له ، فإن توقف في هذا المثال متوقف فلم يمثل له بالرحيم ، فإن الجوهرى نص على أن يكون تارة بمعنى المرحوم ، وتارة بمعنى الراحم ، وكل منهما يستلزم الآخر فيكون مشتركا بين الشيء ولازمه (١) ، ويمثل له أيضا بالكلام فإنه مشترك عند المحققين بين النفساني واللساني كما قاله في المحصول (٢) ، مع أن اللساني دليل على النفساني ، والدليل يستلزم المدلول ، فيصدق عليه أنه مشترك بين الشيء ولازمه ، على أن الإمام ومختصري كلامه لم يذكر هذا القسم بل ذكروا هوذا عنه الاشتراك بين الشيء وصفته ، ومثله : بما إذا سمينا رجلا أسود اللون بالأسود (٣) ، وفي التمثيل أيضا نظر ، لأن شرط المشترك أن يكون حقيقة في معنييه بلا خلاف ، ولهذا استدل به من قال : إنه أولى من المجاز ، وإطلاق العلم على مدلوله ليس بحقيقة ولا مجاز كما سيأتي ، وقد تلخص بما قالوه : أن الاشتراك قد يكون بين الشيء وجزئه ، أو لازمه ، أو صفته .

(١) انظر : الصحاح مادة شرك ، (٤ / ١٥٩٣) .

(٢) انظر : المحصول (١ / ١٠٠) .

(٣) التحصيل (١ / ٢١٣) .

مفاهيم المشترك

قال البيضاوى : (الثالثة : مفهوم المشترك إما أن يتباينا كالقمر للطهر ، والحيز ، أو يتوصلا فيكون أحدهما جزءا للآخر كما يمكن للعام ، والخاص ، أو لازما كأنشمس للكوكب ، وضوءه) .

أقول : المشترك لا بد له من مفهومين فصاعدا أى معنيين .

فالمفهومان : إما أن يتباينا ، أو يتوصلا . فإن تباينا لم يصدق أحدهما على الآخر ، فإن لم يصح اجتماعهما فهما متضادان ، كالقمر الموضوع للطهر ، والحيز ، وإن صح اجتماعهما فهما متخالفان ، ولم نظفر له بمثال ، وإن توصلا فقد يكون أحدهما جزءا من الآخر ، وقد يكون ، له مثال : الأول لفظ الممكن ، فإنه موضوع للممكن بالإمكان العام ، والممكن بالإمكان الخاص ، فالإمكان الخاص هو : سلب الضرورة عن طرفي الحكم ، أعنى الطرف الموافق له والمخالف ، كقولنا : كل إنسان كاتب بالإمكان الخاص ، معناه : أن ثبوت الكتابة للإنسان ليس بضرورى ، ونفيها عنه أيضا ليس بضرورى ، فقد سلينا الضرورة عن الطرف الموافق ، وهو ثبوت الكتابة ، وعن المخالف ، وهو نفيها .

وإما الإمكان العام فهو : سلب الضرورة عن الطرف المخالف للحكم ، أى إن كانت موجبة فالسلب غير ضرورى ، فإن كانت سالبة فالإيجاب غير ضرورى ، كقولنا : كل إنسان حيوان بالإمكان العام معناه : أن سلب الحيوانية عن الإنسان غير ضرورى ، بل الإثبات فى هذا المثال ضرورى ، ولا شك أن سلب الضرورة عن أحد الطرفين جزء من سلب الضرورة عن الطرفين جميعا ، فيكون الممكن العام جزءا من الممكن .

فرع

قال الإمام : لا يجوز أن يكون اللفظ مشتركا بين النقيضين ، لأن الواقع لا يخلو عن أحدهما فلا يستفيد السامع بإطلاقه شيئا ، فيصير الوضع لذلك عبثا (١) ، واعترض عليه فى التحصيل بأنه لا ينفى إلا وقوعه من واضع واحد وهو السبب الأقل (٢) .

واعترض القرافى أيضا : بأنه بدون الإطلاق يحتاج إلى دليل مستقل ، ومع الإطلاق لا يحتاج إلا إلى قرينة تعين المراد . ونقل القيروانى (٣) فى المستوعب عن جماعة : أنهم منعوا الاشتراك بين الضدين أيضا ، والمشهور الجواز كما تقدم .

المسألة الرابعة

آراء العلماء فى استعمال المشترك

فى كل مفاهيمه

قال البيضاوى : (الرابعة : جواز الشافعى - رضى الله عنه - والقاضيان ، وأبو على : لإعمال المشترك فى جميع مفهوماته الغير المتضادة ، ومنعه أبو هاشم ، والكرخى (٤) ، والبصرى ، والإمام . لنا ، الوقوع فى قوله تعالى : (إن الله وملائكته يصلون على النبي) والصلاة من الله مغفرة ،

(١) المحصول (١/١٠٨) .

(٢) التحصيل (١/٢١٣) .

(٣) هو : عبد الله بن عبد الرحمن ، أبو محمد القيروانى ، إمام المالكية فى وقته ، وجامع مذهب الإمام مالك وشارح أقواله ، فكان يعرف بمالك الصغير ، من مصنفاته : مختصر المدونة ، ودر النواذر والزيادات على المدونة ، توفى سنة ٣٨٦ هـ ، وقيل غير ذلك .

انظر : (الديباج المذهب ١/٢٧٤ ، شذرات الذهب ٣/١٣١) .

(٤) تقدمت ترجمته .

ومن غير استغفاره . قيل : الضمير متعدد فيتعذر الفعل . قلنا : يتعدد معنى لا لفظا ، وهو المدعى ، وفي قوله تعالى : (ألم تر أن الله يسجد له من في السموات) الآية . قيل : حرف العطف بمثابة العامل . قلنا : إن سلم فيمثالبته بهينه . قيل : يحتمل وضعه للمجموع أيضا فالإعمال في البعض . قلنا : فيكون المجموع مسندا إلى كل واحد وهو باطل) .

أقول : اختلف العلماء في استعمال اللفظ المشترك في جميع معانيه التي وضع لها - إذا أمكن الجمع بينها - على عدة مذاهب :

المذهب الأول : للشافعي رضي الله عنه ، فقد ذهب إلى جواز استعمال المشترك في جميع معانيه ، وتبعه القاضيان أبو بكر الباقلاني ، وعبد الجبار ابن أحمد المعتزلي ، واختاره المصنف ، وابن الحاجب ، ونقله للقرافي عن مالك ، ونقله المصنف عن أبي علي الجبائي (١) . ورأيت في الوجيز لابن برهان : أن الجبائي منعه ، قال : إلا أن يتفق المعنيان في حقيقة واحدة فيجوز كالقمر ، فإنه حقيقة في الانتقال .

المذهب الثاني : عدم الجواز ، وهو رأى أبي هاشم ، والكرخي ، وأبي الحسين البصري ، واختاره الإمام نضر الدين في كتابه كلها ، ونقله الأمدى عن أبي عبد الله البصري (٢) أيضا ، والقرافي عن أبي حنيفة (٣) ،

(١) انظر : المحصول (١ / ١٠١) .

(٢) هو : الحسين بن علي ، أبو عبد الله البصري ، ولد سنة ٢٩٣ هـ بالبصرة ، وكان رأس المعتزلة ، من كتبه : الإيمان ، و الإقرار ، توفي ببغداد سنة ٣٦٩ هـ . انظر : (النجوم الزاهرة ٤ / ١٣٥ ، شذرات الذهب ٣ / ٦٨) .

(٣) هو : النعمان بن ثابت بن زوطي ، إمام أهل العراق ، وأحد الأئمة الأربعة . قال عنه الشافعي : « الناس عيال على أبي حنيفة في الفقه » ، ولد سنة ٨٠ هـ ، وتوفي سنة ١٥٠ هـ .

انظر : (تاريخ بغداد ١٣ / ٣١٣ ، وفيات الأعيان ٥ / ٤٠٥) .

ثم ذكر الإمام في المحصول أيضا ما يخالف هذا ، فإنه جزم في الكلام على أن الأصل عدم الاشتراك بأن المضارع مشترك بين الحال ، والاستقبال ، ثم جزم في الإجماع بأن المضارع يحمل عليهما ، فقال مجيبا عن سؤال : قلنا : لأن صيغة المضارع بالنسبة إلى الحال والاستقبال كاللفظ العام ذكر في الاستدلال بقوله تعالى : (كنتم خير أمة أخرجت للناس) (١) .

المذهب الثالث : التوقف وهو مذهب الأمدى ، فإنه لم يختار شيئا (٢) .

وهناك مذهبان آخران سيذكرهما المصنف آخر المسألة :

أحدهما : يصح استعمال المشترك في كل معانيه إذا كان غير مفرد .

الثاني : يصح استعمال المشترك في كل معانيه في الذني مطلقا .

فإن جوزنا - قال الأمدى - فشرطه أن لا يمتنع الجمع بينهما أي بأن يكون المعنى يصح إسناده إلى الأمرين (٣) . فقولنا : العين جسم ، ونريد به العين الجارية ، والذهب ، والعدة بثلاثة قراء ، ونريد الطهر ، والحليض ، والجون ملبوس زيد ، ونريد به الأبيض والأسود ، أو يكون المحكوم عليه بالمشارك متعدد كقوله تعالى : (إن الله وملائكته يصلون على النبي) (٤) فإن المغفرة والاستغفار يستحيل عودهما إلى الله تعالى ، وكذلك إلى الملائكة ، بل المغفرة عائدة إلى الله تعالى والاستغفار للملائكة ، قال : فإن امتنع الجمع بينهما كاستعمال صفة أنفل في الأمر بالشئ ، والتهديد عليه ، فإنه لا يجوز ، لأن الأمر يقتضي التحصيل ، والتهديد يقتضي الترك .

(١) سورة آل عمران الآية ١١٠ .

(٢) انظر : الإحكام (١ / ١٦) .

(٣) الإحكام (١ / ١٦) .

(٤) سورة الأحزاب الآية ٥٦ .

وعبر عنه المصنف عن هذا القيد بقوله: (الغير المتضادة) فهو فاسد لأن القرء، والجون من المتضادات، وقد بينا أنه لا يمتنع، وقد مثل الإمام في المحصول محل النزاع بلفظ القرء وذكره في أثناء الاستدلال^(١)، وإنما قيده المصنف بالمتضادة دون المتناقضة. لأن الوضع للنفقيضين ممنوع على ما تقدم نقله عن الإمام، وبقتدير جواز الوضع فإن التقييد بالمتضادة يدل على منع المتناقضة بطريق الأولى، ولم يتعرض الإمام لهذا القيد. وقبل الخوض في الاحتجاج لابد من التنبيه على أمور:

أحدها: أن محل هذا الخلاف في اللفظة الواحدة من المتكلم الواحد، في الوقت الواحد، كما قاله الأمدى، فإن تعددت الصيغة أو اختلف المتكلم أو الوقت جاز تعدد المعنى.

الثاني: أن هذا الخلاف المذكور في استعمال اللفظ في حقيقته يجري في استعماله في حقيقته وبجازه، كما قاله الأمدى^(٢)، وفي مجازيه كما قاله القرأفي^(٣)، فالأول كقولك: والله لا أشتري وتريد الشراء الحقيقي والسموم.

والثاني: كأن تريد السموم وشراء الوكيل.

الثالث: محل الخلاف بين الشافعى وغيره في استعمال اللفظ في معانيه إنما هو في الكلى العددى كما قاله في التحصيل، أى في كل فرد فرد^(٤)، وذلك بأن يجعله يدل على كل واحد منهما على حدته بالمطابقة في الحالة التى تدل على المعنى الآخر بها، وليس المراد هو الكلى المجموعى، أى يجعل

بمجموع المعنيين مدلولاً مطابقاً على البديل، ونقل الأصفهاني في شرح المحصول: أنه رأى في تصنيف آخر لصاحب التحصيل أن الأظهر من كلام الأئمة، وهو الأشبه أن الخلاف في الكلى المجموعى، فإنهم صرحوا بأن المشترك عند الشافعى كالعام.

الرابع: اختلفوا في هذا الاستعمال هل هو حقيقة أم لا. فقال القرأفي: إنه مجاز^(١). وصححه ابن الحاجب، لأن الذى يتبادر إلى الذهن إنما هو أحدهما، والتبادر علامة الحقيقة، فإذا أطلق عليهما كان مجازاً، ونقل الأمدى عن الشافعى، والقاضى أنه حقيقة، قال: وهو عندهما من باب العموم^(٢)، ووافق على كونه من باب العموم الغزالي في المستصفي^(٣)، والإمام في البرهان، حتى أنهم لم يذكروا المسألة إلا في باب العموم، وفي كونه من العموم إشكال لأن مسمى العموم واحد كما سياتى، والمشارك مسمياته متعددة، وأيضاً فالمشارك يجب أن تكون أفراده متناهية، بخلاف العام، وأيضاً فالقاضى ينسكب صيغ العموم، فإنكاره ههنا أولى.

الخامس: الفرق بين الوضع، والاستعمال، والخل، فالوضع هو: جعل اللفظ دليلاً على المعنى كتسمية الولد زيدا، وهذا أمر متعلق بالواضع، والاستعمال: إطلاق اللفظ وإرادة المعنى، وهو من صفات المتكلم، والخل: اعتقاد السامع مراد المتكلم أو ما اشتمل على مراده كحمل الشافعى المشترك على معنييه لكونه مشتملاً على المراد، وهذا من

(١) شرح تنقيح الفصول ص ٤٤ وما بعدها.

(٢) الإحكام (١٦/١).

(٣) المستصفي (٢٤/٢).

(١) المحصول (١٠٤/١).

(٢) الإحكام (٢٣/١).

(٣) شرح تنقيح الفصول ص ٤٤ وما بعدها.

(٤) التحصيل (١/٢١٤، ٢١٥).

صفات السامع ، وقد تقدم الكلام على وضع المشترك ، والكلام الآن في استعماله ، وسباني الكلام على حمله .

الأدلة

على جواز استعمال المشترك في جميع معانيه
الدليل على جواز استعمال المشترك في جميع معانيه أمران :
أحدهما : وقوعه في قوله تعالى : (إن الله وملائكته يصلون على النبي) (١) .

وجه الدلالة : أن الصلاة لفظ مشترك بين المغفرة والاستغفار ، وإنما تعددت « يعلى » لا « باللام » لمعنى النعطف والتحنن ، وقد استعملت فيهما دفعة واحدة ، فإنه أسندها إلى الله تعالى ، وإلى الملائكة ، ومن المعلوم أن الصادر من الله تعالى هو المغفرة لا الاستغفار ، ومن الملائكة عكسه ، فثبت المدعى ، وإنما فسر المصنف الصلاة من الله تعالى بالمغفرة تبعاً للحاصل ولم يفسرها بالرحمة تبعاً للإمام ، والامدى لأميرين :
أحدهما : أن إطلاق الرحمة على البارئ تعالى مجاز ، لأنها رقة القلب بخلاف المغفرة .

الثاني : أن التفسير بذلك يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز وليس هو دعوى المصنف ، وإنما دعواه الحقيقتين ، ألا تراه قد عبر أولا بالمشترك ، لكن الخلاف في الحقيقة والمجاز كخلاف في الحقيقتين كما تقدم .

قوله : (قيل : الضمير) هذا إعتراض على الدليل المتقدم ، وتقريره : أن قوله تعالى : (يصلون) فيه ضمير عائد إلى الله تعالى ، وضمير يعود إلى الملائكة ، وتعدد الضمائر بمثابة تعدد الأفعال ، فكأنه قيل : إن الله تعالى يصلئ وملائكته تصلئ ، وقد عرفت من القواعد المتقدمة أن النزاع إنما هو استعمال اللفظ الواحد في معنييه .

(١) سورة الاحزاب الآية ٥٦ .

وأجاب المصنف : بأن الفعل لم يتعدد في اللفظ قطعا ، وإنما تعدد في المعنى ، فاللفظ واحد والمعنى متعدد ، وهو عين الدعوى ، وفي الاستدلال بالآية نظر من وجهين :

أحدهما : ما قاله الفزالي في المستصفي : إنه يجوز أن تكون الصلاة قد استعملت في معنى مشترك بين المغفرة والاستغفار ، وهو الاعتناء بإظهار الشرف (١) .

وجوابه : أن إطلاقها على الاعتناء مجاز لعدم التبادر وقد ثبت أنها مشتركة بين المغفرة والاستغفار ، فالجمل عليها أولى مراعاة للمعنى الحقيقي ، ولك أن تقول : قد تقدم أن ابن الحاجب وجماعة ذهبوا إلى أن الجمل على المجموع مجاز فلم رجعت أحد المجازين على الآخر ؟ بل المجاز المجمع عليه أولى .

الثاني : أنه يجوز أن يكون قد حذف الخبر للقريظة ، ويكون أصله : إن الله تعالى يصلئ وملائكته تصلئ ، وأجيب بأن الإضمار خلاف الأصل ، ولك أن تقول : الجمل على المجموع مجاز كما تقدم ، وسباني أن الإضمار مثل المجاز ، فلم رجعت المجاز ؟

الدليل الثاني : قوله تعالى : (ألم تر أن الله يسجد له من في السموات ومن في الأرض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس وكثير حق عليه العذاب) (٢) .

وجه الدلالة : أن الله تعالى أراد بالسجود ههنا الخضوع ، لأنه هو المتصور من الدواب ، وأراد به أيضا وضع الجبهة على الأرض وإلا

(١) المستصفي (٢ / ٢٥) .

(٢) سورة الحج الآية ١٨ .

لكن تخصيص كثير من الناس بالذكر لا معنى له ، لاستواء الكل في السجود بمعنى الخضوع ، والخضوع للقدرة ، فثبت إرادة المعنيين .

واعترض على هذا الدليل : بأن حرف العطف بمثابة تكرار العامل فكأنه قيل : (يسجد له من في السموات ، ويسجد له من في الأرض) إلى آخر الآية ، فليس فيه إعمال للمشارك في مدلوله ، بل إعمال مرة في معنى ، ومرة في معنى آخر ، وهو جائز .

وأجاب عنه المصنف بوجهين :

أحدهما : لا نسلم أن العاطف كالعامل ، بل هو موجب لمساواة الثاني للأول في مقتضى العامل إعرابا وحكما . والعامل في الثاني هو الأول بواسطة العاطف ، فإنه الصحيح عند النحويين . وذهب جماعة منهم إلى أن العاطف هو العامل ، وآخرون إلى أن العامل مقدر بعد العطف .

الثاني : أنا وإن سلمنا أن العاطف بمثابة العامل لكننه على هذا التقدير يلزم أن يكون بمثابة العامل الأول بعينه ، وهو هنا باطل لأنه يلزم أن يكون المراد من سجود الشمس ، والقمر ، والجبال ، والشجر هو وضع الجبهة ، لأنه مدلول الأول ، وهذا للتقدير هو الصواب ، ويحتمل أن يكون المراد أنه إذا كان بمثابة الأول بعينه يكون اللفظ واحداً والمعنى كثيراً ، وهو المدعى ، ويقع في بعض النسخ فيثابته في العمل ، أى يقوم مقامه في الإعراب لا في المعنى .

قوله : (قيل : يحتمل وضعه للمجموع) يعنى أن ما تقدم من الاستدلال بالآيتين لا حجة فيه ، لأنه يحتمل أن يكون استعمال السجود ، والصلاة في المجموع إنما هو لكون اللفظ قد وضع له أيضاً كما وضع للأفراد . بل لا بد من ذلك وإلا لكان اللفظ مستعملاً في غير ما وضع له ،

وحينئذ فيكون السجود مثلاً موضوعاً لثلاثة معانٍ للخضوع على إنفراده ، ولو وضع الجبهة على إنفراده ، والمجموع من حيث هو مجموع ، وعلى هذا التقدير يكون إعمال اللفظ في المجموع إعمالاً له في بعض ما وضع له ، لا في كلها وهو خلاف المدعى .

وهذا الجواب اقتصر عليه الإمام في المحصول (١) ، وفي غيره .

وأجاب عنه المصنف : بأنه يلزم أن يكون في المجموع من وضع الجبهة والخضوع مسنداً إلى كل واحد من الشجر ، والدواب وغيره مما ذكر ، وأن يكون المجموع من الرحمة والاستغفار مسنداً إلى كل واحد من الله تعالى ، والملائكة ، وهو باطل بالضرورة .

وهذا الجواب ضعيف ، لأنه إنما يلزم ذلك أن لو أسند المجموع إلى واحد فقط ، أما إذا استعمل في بعض المعاني مع اتحاد المسند إليه كقولك : الدابة تسجد أى تخشع ، أو في المجموع مع تعدد المسند إليه ليرجع كل واحد إلى واحد فلا يأتى فيه هذا المحذور ، والدليلان المذكوران من هذا القبيل ، وأيضاً فالذى قاله مشترك الإلزام ، فإنه قد تقرر أن اللفظ قد استعمل في الجميع فيلزم إسناده إلى كل واحد .

أدلة المانعين من استعمال المشترك

قال البيضاوى : (احتج المانع بأنه إن لم يضع الواضع للجموع لم يحز استعماله فيه . قلنا : لم لا يكفي الوضع لكل واحد من الاستعمال في الجميع ؟ ومن المانعين من جواز الجمع ، والسلب ، والفرق ضعيف ، ونقل عن الشافعى رضى الله عنه : والقاضى الوجوب حيث لا قرينة احتياطاً) .

أقول : استدلل المانع من استعمال المشترك في جميع معانيه بأن المشترك إن لم يوضع للجموع لم يحز استعماله فيه ، اللفظ في غير مدلوله ، وإن وضع له أيضا كان استعماله فيه استعمالاً له في بعض معانيه كما تقدم ، وهو غير المدعى ، وسكت المصنف عن هذا القسم الثاني اكتفاء بذكره فيما تقدم .

واعلم أن المانعين اختلفوا ، فقبل : إن المنع لمعنى يرجع إلى الوضع ، وهو كونه غير موجود له ، وقيل : لمعنى يرجع إلى الإرادة ، أى يستحيل أن يراد باللفظ الواحد في وقت واحد أكثر من معنى واحد .

قال في المحصول : والمختار الأول (١) ، وعليه اقتصر المصنف ، فلذلك قال : (احتج المانع) ولم يقل المانعون ، وأجاب المصنف بقوله : (لم لا يكفي الوضع) وتقريره من وجهين :

أحدهما : أن يكون الوضع لكل واحد كافياً لاستعماله في الجميع بمعنى أنه يستعمل في هذا ليدل عليه بالمطابقة ، وفي الآخر كذلك ، وحينئذ فيسكون استعماله في الجميع استعمالاً له فيما وضع له ، لأن كل واحد من تلك المعاني قد وضع له ذلك اللفظ ، وإنما يستقيم اشتراط الوضع للجموع

أن لو كان المراد به يكون مستعملاً في المجموع ، بحيث يكون المجموع مدلولاً واحداً كدلالة العشرة على آحادها وليس هو المدعى ، ولهذا عبر المصنف بقوله : (في الجميع) لكن سكوتهم على المجموع الواقع في كلام الخصم موهم جداً ، فكان من حقه أن يبينه أولاً على هذا المنع ثم يذكر مافى الكتاب .

التقرير الثاني : وهو بناء على السكوت المجموعى أنه لم لا يكون الوضع لكل واحد كافياً في الاستعمال في المجموع مجازاً من باب إطلاق اسم الجزء على الكل ؟

قوله : (ومن المانعين) يعنى أن المانعين من الاستعمال اختلفوا : فمنهم من منع مطلقاً كما تقدم ، ومنهم من فصل ، فجوز استعمال المشترك في معنييه في حال الجمع سواء كان إثباتاً محراً اعتدى بالاقراء ، أو نفيًا نحو لا تعتدى بالاقراء . لأن الجمع متعدد في التقدير ، فجاز تعدد مدلولاته ، بخلاف المفرد ، ومنهم من فصل أيضاً فأجاز استعماله في السلب ، وإن لم يكن جمعا ، نحو : لا تعتدى بقره ، ومنعه في الإثبات ، لأن السلب يفيد العموم فيتعدد بخلاف الإثبات .

وكلام المصنف يقتضى أن التفصيل بين السلب والإثبات ، وبين الجمع والإفراد لقائل واحد وليس كذلك ، وأيضاً فالشبهة ملحقة بالجمع ، وكلامه يقتضى إلحاقها بالإفراد عند هذا القائل ، لأنه استثنى الجمع فقط .

قوله : (والفرق ضعيف) أى بين الجمع والإفراد ، وبين النفي والإثبات ، فأما في النفي فقلد فيه الأمدى . فإنه قال في الإحكام : الحق عدم الفرق ، لأن النفي إنما هو للمعنى المستفاد عند الإثبات (١) ، وأما في الجمع فقلد

(١) الإحكام (١٧/١) .

(١) المحصول (١٠٢/١) .

المسألة الخامسة

المشترك إن تجرد عن القرينة فجمل

قال البيضاوي : (الخامسة : المشترك إن تجرد عن القرينة فجمل ، وإن اقترن به ما يوجب اعتبار واحد معين أو أكثر ، فكذا عند من يجوز الإعمال في معنيين ، وعند المانع بحمل أو إلغاء البعض ، فيتحصر المراد في الباقي أو الكل ، فيحمل على المجاز . فإن تعارضت حمل على الراجح هو أو أصله ، وإن تساويا أو ترجح أحدهما وأصل الآخر فجمل) .

أقول : اللفظ المشترك قد يقترن به قرينة مبينة المراد ، وقد يتجرد عنها ، فإن تجرد عن القرائن فهو مجمل ، إلا عند الشافعي ، والقاضي أبي بكر الباقلاني ، فإنه يحمل على الجميع كما تقدم ، ومن هذا يعلم أن المصنف اختار مذهب الشافعي في الاستعمال ، لا في الحمل .

وإن اقترنت به قرينة فقد يدل على الاعتبار أي الإعمال ، إما للبعض أو الكل ، وقد يدل على الإلغاء إما للبعض أو للكل أيضا ، فتحصلنا على أربعة أقسام ذكرها المصنف على الترتيب :

الأول : أن يقترن به ما يوجب إعماله في واحد ، فيتعين الحمل عليه ، وهذا إذا كان الواحد معينا ، فإن لم يكن معينا فيبقى اللفظ على إجماله ، وقد أهمله المصنف .

الثاني : أن يقترن به ما يوجب إعماله في أكثر من معنى ، فيحمل على الكل عند من يجوز الإعمال في المعنيين ، ومن منع منه قال : إنه مجمل .

الثالث : أن يقترن به ما يوجب إلغاء البعض فينحصر المراد في الباقي ، (١٧ - الأسنوي - ١٦)

فيه الإمام ، فإنه قال في المحصول : الحق عدم الفرق ، لأن الجمع لا يفيد التعدد إلا المعنى المستفاد من المفرد ، فإن أفاد المفرد أفاد الجمع وإلا فلا ، قال : فأما إذا قال لا تعتدي بالإقراء ، وأراد مسمى القرء فهو جائز ، لأن مسمى القرء معنى صادق عليهما فيكون متواطئا (١) .

واعلم أن الفرق قوى ، وقد تقدم ذكره . وللنحويين أيضا في ثنية المشترك وجهه مذهبان ، صحح ابن مالك أنه يجوز ، وقال شيخنا أبو حيان : المشهور المنع .

قوله : (ونقل عن الشافعي والقاضي الوجوب) أي وجوب حمل المشترك على جميع معانيه عند عدم القرينة المختصة احتياطا في تحصيل مراد المتكلم ، إذا لم يجب ذلك فإن لم يحمله على واحد منهما لزم التعطيل أو حمله على واحد منهما ، فيلزم الترجيح بلا مرجح ، وضعف بعضهم هذه المقالة ، وليست ضعيفة .

وقد تقدم من كلام الأمدى أن الشافعي إنما يحمله على المجموع ، لكونه عنده من باب العموم ، وهو ينافي التعليل بالاحتياط فإن الاحتياط يقتضي ارتكاب زيادة على مدلول اللفظ لأجل الضرورة ، ومقتضى العموم خلافه .

وكلام المصنف يوم أن هذه المسألة في الاستعمال ، فإن الحمل لم يتقدم له ذكر ألبتة ، وبه صرح بعض الشارحين ، وهو غلط ، وفي البرهان : أن الشافعي يوجب حمل اللفظ على حقيقة مجازه أيضا . قال : ولقد اشتد نكير القاضي على القائل به (٢) .

(١) المحصول (١٠٤ / ١ ، ١٠٥) .

(٢) انظر : البرهان في أصول الفقه (١ / ٣٤٣ ، ٣٤٤) .

فإن كان الباقي واحداً حل عليه ، وإن تعدد فهو مجمل ، إلا عند الشافعي والقاضي ، وهذا إذا كان البعض الملقى معيناً ، وإلا فهو مجمل بين الجميع .

الرابع : أن يقتصر به ما يوجب إلغاء الكل فيحمل على المعنى المجازي لعدم الحقيقي ، فإن كان البعض فقط ذا مجاز حملناه عليه ، وإن كان لكل واحد منهما مجاز فقه تعارضت المجازات ، وحيث أن ترجيح بعض المجازات على بعض حمل عليه ، ورجحانه إما بنفسه ، وذلك بأن تتساوى الحقائق ويكون بعض المجازات أقرب إلى الحقيقة من الآخر ، وإما بأصله وهو الحقيقة ، وذلك بأن تتساوى المجازات ولكن يكون بعض الحقائق أرجح من بعض أو عدمت القرينة الملائمة ، فإن تساوى أي الحقائق والمجازات بقي الإجمال ، وكذلك إن ترجح بعض المجازات على البعض الآخر ولكن رجح أصل ذلك ، وهو حقيقته على أصل هذا فيبقى الإجمالي أيضاً لتعادلهما .

الفصل السادس

في الحقيقة والمجاز

قال البيضاوي : (الفصل السادس في الحقيقة والمجاز .

الحقيقة فعيلة من الحق بمعنى الثابت أو المثبت ، نقل إلى العقد المطابق ، ثم إلى القول المطابق ، ثم إلى اللفظ المستعمل فيما وضع له في اصطلاح التخاطب ، « والثاء » لنقل اللفظ من الوصفية إلى الاسمية ، والمجاز مفعول من الجواز بمعنى العبور ، وهو المصدر أو المكان ، نقل إلى الفاعل ، ثم إلى اللفظ المستعمل في معنى غير موضوع له يناسب المصطلح ، وفيه مسائل) .

أقول : ذكر في هذا الفصل مقدمة وثماني مسائل ، أما المقدمة ففي الكلام على لفظتي الحقيقة والمجاز ، وعلى معناهما لغة وإصطلاحاً ، ومقصوده في ذلك : بيان أن إطلاق لفظتي الحقيقة والمجاز على المعنى المعروف عند الأصوابين إنما هو على سبيل المجاز .

معنى الحقيقة والمجاز لغة وإصطلاحاً

أما الحقيقة فوزنها فعيلة ، وهي مشتقة من الحق ، والحق لغة : الثبوت قال الله تعالى : (ولكن حق كذبة العذاب على الكافرين) (١) أي ثبتت ، ومن أسمائه تعالى « الحق » لأنه الثابت ، ثم إن « فعيلة » قد يكون

(١) سورة الزمر الآية ٧١ .

بمعنى فاعل كسميع بمعنى سامع ، وقد تكون بمعنى مفعول كقتيل
بمعنى مقتول ، فالحقيقة إن كانت بمعنى الفاعل فعناها الثابتة ، من قولهم :
حق الشيء بحق - بالظن ، والكسر - إذا وجب وثبت ، وإن كانت بمعنى
مفعول فعناها المثبتة - بفتح الباء - من قولهم : حققت الشيء أحقه إذا
أثبتته ، ثم نقلت الحقيقة من الثابت أو المثبت إلى الاعتقاد المطابق للواقع
بجاء ، كاعتقاد بوحدة الله تعالى . قال في المحصول : لأنه أولى بالموجود
من الاعتقاد الثابت ، وقد يقال إنما كان مجازا لاختصاصه ببعض أفراد
الثابت فصار كإطلاق الدابة على فوات الأربع ، ثم نقل من الاعتقاد
المطابق إلى القول الدال على المعنى المطابق ، ثم نقل من القول المطابق
إلى المعنى المصطلح عليه عند الأصوليين ، وهو : اللفظ المستعمل فيما
وضع له في اصطلاح التخاطب ، قال في المحصول : لأن استعماله فيما
وضع له تحقيقا لذلك الوضع . قال : فظهر أن إطلاق لفظ الحقيقة على هذا
المعنى المعروف ليس حقيقة لغوية بل مجازا واقعا في المرتبة الثالثة ، لكنه
حقيقة عرفية خاصة (١) .

وأما معنى الحقيقة في الاصطلاح فهو ما أشار إليه المصنف بقوله :
(اللفظ المستعمل فيما وضع له في اصطلاح التخاطب .

فقوله : اللفظ ، جنس لكنه جنس بعيد ، فالتعبير بالقول أصوب .

وقوله : المستعمل ، خرج عنه الماهل ، واللفظ الموضوع قبل
الاستعمال ، فإنه ليس بحقيقة ولا مجاز .

وقوله : فيما وضع له يخرج به المجاز .

وقوله : في اصطلاح التخاطب ، يتناول اللغوية ، والشرعية ،
والعرفية ، فإن الصلاة مثلا في اصطلاح اللغة : حقيقة في الدعاء ، مجاز في

الأركان المخصوصة وفي اصطلاح الشرع بالعكس . واعلم أن المراد
بالوضع في الحقيقة الشرعية والعرفية هو غلبة الاستعمال . وفي اللغوية هو
تخصيصه به ، وجعله دليلا عليه ، وإرادة المصنف لهما لا تستقيم إلا
المشترك في معنييه .

قوله : (والتاء لنقل اللفظ) اعلم أن فعيل إن كان بمعنى الفاعل فإنه
يفرق بين مذكره ومؤنثه بالتاء فتقول : مررت برجل عليم ، وامرأة
عليمية ، وكريم وكريمة ، وإن كان بمعنى المفعول فيستوى فيه المذكر
والمؤنث ، فتقول : مررت برجل قتيل وامرأة قتيل ، ويستثنى من ذلك
ما إذا سمي به أو استعمل استعمال الأسماء ، كآلو استعمل بدون الموصوف
كقوله تعالى : (والنطيحة) (١) أي والبهيمة النطيحة ، فإنه لا بد من التاء ،
للفرق . فالحقيقة إن كانت بمعنى الفاعل فتأقوها على الأصل ، وإن كانت
بمعنى المفعول فهي إنما دخلت لانتقال الحقيقة من الوصفية إلى الاسمية ،
لأننا بينا أنها انتقلت إلى اللفظ المستعمل بالشروط ، وجعلت اسماله ،
ويحوز أن يكون المراد أن دخولها للإعلام بالنقل .

وقوله : (والمجاز مفعول إلخ) يريد أن إطلاق لفظ المجاز على معناه
المعروف عند العلماء مجاز لغوي حقيقة عرفية ، وذلك لأن المجاز مشتق
من الجواز الذي هو للتسدي والعبور ، تقول : جرت المسكان الفلاني أي
عبرته . ووزن المجاز مفعول ، لأن أصله محوز فقلبوا واؤه ألفا بعد نقل
حركتها إلى الجيم ، لأن المشتقات تتبع الماضي المجرد في الصحة والإحلال ،
وهم قد أعلوا فعله الماضي وهو جاز لتحرك واؤه وإفتتاح ما قبلها ، فذلك
أعلوا المجاز . ومفعول يستعمل حقيقة في الزمان ، والمكان ، والمصدر ،

(١) سورة المائدة الآية ٣٠ .

(١) المحصول (١/١١٦) .

تقول : قدمت مقعد زيد ، وزيد فعرد زيد ، أو زمان قعوده ، ومكان قعوده ، فيكون لفظ المجاز في الأصل حقيقة إما في المصدر ، وهو الجواز ، وإما في مكان التجوز ، أو زمانه ، وأهمل المصنف الزمان لما مستعرفه .

ثم إن لفظ المجاز نقل من ذلك إلى الفاعل وهو الجائز ، أى المنتقل ، لما بينهما من العلاقة ، لأنه إن نقل من المجاز المستعمل في المصدر فالعلاقة هي الجزئية ، لأن المشتق منه جزء من المشتق فصار كإطلاقهم لفظ العدل وهو مصدر على فاعل العدالة ، فقالوا : رجل عدل ، أى عادل ، وإن نقل من المجاز المستعمل في المكان فالعلاقة هي إطلاق اسم المحل وإرادة الحال ، ويعبر عنه بالمجاورة ، وأما المجاز المستعمل في الزمان فإنه ليس بينه وبين الجائز علاقة معتبرة ، فلا يصح أن يكون مأخوذاً منه فلذلك أهمله المصنف ثم إن الجائز إنما يطلق حقيقة على الأجسام ، لأن الجواز هو الانتقال ، من حين إلى حين ، وأما اللفظ فعرض يمتنع عليه الانتقال ، فنقل لفظ المجاز من معنى الجائز إلى المعنى المصطلح عليه عند الأصوليين وهو : اللفظ المستعمل في معنى غير موضوع له يناسب المصطلح ، وإطلاقه على هذا المعنى على سبيل التشبيه ، فإن تعديده اللفظ من معنى إلى معنى كالجائز من مكان إلى مكان آخر ، فيكون إطلاق لفظ المجاز على المعنى المصطلح عليه مجازاً لغوياً في المرتبة الثانية حقيقة عرفية .

فأما قوله : (اللفظ المستعمل) فقد عرفت شرحه بما تقدم ، وأما قوله : (في معنى غير موضوع له) فاحترز به عن الحقيقة ، ويؤخذ منه أن المجاز عند المصنف لا يستلزم الحقيقة ، لأنه شرط تقدم الوضع لا تقدم الاستعمال .

وأما قوله : (يناسب المصطلح) فأتى به لثلاثة أمور : أحدها : للاحتراز عن العلم المنقول كبكر ، وكلب ، فإنه ليس بمجاز ، لأنه لم ينقل العلاقة .

الثاني : لإشراط العلاقة .

الثالث : ليكون الحذف شاملاً للمجازات الأربعة : المجاز اللغوي ، والشرعي ، والعرفي العام ، والعرفي الخاص ، فأتى بالاصطلاح الذي هو أعم من كونه لغوياً ، أو شرعياً ، أو عرفياً .

• • •

أقسام الحقيقة

قال البيضاوي : (الأولى : الحقيقة اللغوية موجودة ، وكذا العرفية العامة كالدابة ونحوها ، والخاصة كالقلب ، والنقض ، والجمع ، والفرق ، واختلف في الشرعية كالصلاة ، والزكاة ، والحج ، فمنع القاضي مطلقا ، وأثبت المعتزلة مطلقا ، والحق أنها مجازات لغوية اشتهرت لا موضوعات مبتدأة وإلا لم تكن عربية ، فلا يكون القرآن عربيا ، وهو باطل لقوله تعالى : (وكذلك أنزلناه قرآنا عربيا ، ونحوه ، قيل : المراد بعضه ، فإن الخائف على أن لا يقرأ القرآن يحث بقراءة بعضه ، قلنا : معارض بما يقال : إنه بعضه . قيل : تلك كلمات قلائل فلا تخرجه عن كونه عربيا كقصيدة فارسية فيها ألفاظ عربية . قلنا : تخرجه ، وإلا لما صح الاستثناء . قيل : كفى في عربيتها استعمالها في لغتهم . قلنا : تخصيص الألفاظ باللغات بحسب الدلالة . قيل : منقوض بالمشكاة ، والقسطاس ، والإستبرق ، وسجبل . قلنا : وضع العرب فيها وافق وضع لغة أخرى) .

أقول : لما فرغ من الكلام على الحقيقة لغة وإصطلاحا ، شرع في بيان وجودها ، وأقسامها ، والحقيقة تنقسم إلى أربعة أقسام :

أحدها : اللغوية ، ولا شك في وجودها لأننا نقطع باستعمال بعض اللغات في موضوعاتها ، كالحجر ، والبرد ، والسماء ، والأرض ، وبدأ المصنف باللغوية لأن ما عداها فرع عنها .

الثاني : العرفية العامة ، وهي التي انتقلت من مسميها اللغوي إلى غيره للاستعمال العام ، بحيث هجر الأول ، قال في المحصول : وذلك إما بتخصيص الاسم ببعض مسمياته ، كالدابة ، فإنها وضعت في اللغة لكل ما يدب كالإنسان فخصصها العرف العام بما له حافر ، وإما باشتهار المجاز ، بحيث

يستنكر معه استعمال الحقيقة كإضافتهم الحرمة إلى الحجر ، وهي في الحقيقة مضافة إلى الشراب .

الثالث : العرفية الخاصة ، وهي ما لكل طائفة من العلماء من الاصطلاحات التي تخصها كإصطلاح الفقهاء على القلب ، والنقض ، والجمع ، والفرق ، الآتي بيانها في القياس ، وإصطلاح النحاة على الرفع ، والنصب ، والجبر (١) .

الرابع : الحقيقة الشرعية ، وهي اللفظة التي استفيد من الشارع وضعها ، كالصلاة للأفعال المخصوصة ، والزكاة للقدرة المخرج ، قال في المحصول : سواء كان اللفظ والمعنى مجهولين عند أهل اللغة ، كأوائل السور عند من يجعلها اسما ، أو كان معلوما لهم لكنهم لم يضعوا ذلك الاسم لذلك المعنى ، كلفظة الرحمن ، لله تعالى ، فإن كلا منهما كان معلوما لهم ولم يضعوا اللفظ لله تعالى ، ولذلك قالوا حين نزل قوله تعالى : (قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن) (٢) إنا لا نعرف الرحمن ، إلا رحمن العليمة ، أو كان أحدهما مجهولا والآخر معلوما ، كالصوم والصلاة (٣) .

إذا علمت ذلك فإن العلماء قد اتفقوا على وجود الأقسام الثلاثة الأولى وإنما الخلاف في القسم الرابع ، وهو الحقيقة الشرعية ، وقد اختلف العلماء فيها على ثلاثة مذاهب :

المذهب الأول للقاضي أبي بكر الباقلاني : فإنه قال : إن الحقيقة الشرعية غير موجودة . وقال : إن الشارع لم يستعملها إلا في الحقائق اللغوية ،

(١) انظر : المحصول (١ / ١١٧ - ١١٩) .

(٢) سورة الإسراء الآية ١١٠ .

(٣) المحصول (١ / ١١٩) .

فالمراد بالصلاة المأمور بها هو الدعاء ، ولكن أقام الشارع أدلة أخرى على أن الدعاء لا يقبل إلا بشرائط مضمومة إليه .

المذهب الثاني للمعتزلة : قالوا نقل للشارع هذه الالفاظ عن مسمياتها اللغوية وابتدأ وضعها لهذه المعاني لا للمناسبة ، فليست حقائق لغوية ولا مجازات عنها .

وقوله : (مطلقا) أى سواء كان فيما مناسبة أم لا . وسواء كانت أسماء للفعل كالصوم ، والصلاة ، أو للفاعل كالأصائم ، وهى المسماة عندهم بالدينية كما سيأتى فى فروع النقل .

المذهب الثالث : واختاره إمام الحرمين ، والإمام الرازى ، والمصنف : أنها لم تستعمل فى المعنى اللغوى ، ولم يقطع للنظر عنه حالة الاستعمال ، بل استعملها الشارع فى هذه المعاني لما بينها وبين المعاني اللغوية من العلاقة ، فالصلاة مثلا كانت فى اللغة موضوعا للدعاء ، والدعاء جزء من المعنى الشرعى أطلقت على المعنى الشرعى مجازا تسمية للشيء باسم بعضه ، ولا تكون هذه الالفاظ بذلك خارجة من لغة العرب ، لانقسام اللغة إلى حقيقة ، ومجاز :

فتلخص أن هذه الالفاظ مجازات لغوية ثم اشتهرت فصارت حقائق شرعية ، وهذا هو اختيار ابن الحاجب أيضا ، وتوقف الامدى فلم يختار شيئا ، وأشار إلى أنه الحق ، وهذا الخلاف فى الوقوع .

وأما الإمكان فقال فى الموصول : إنه متفق عليه (١) ، وقال فى الإحكام : لا شك فيه (٢) . ومأقلاه ممنوع فقد نقل أبو الحسين فى المعتمد عن قوم : أنهم ممنوعون إمامه (٣) ، ونقله عنه الأصفهاني فى شرح الموصول .

(١) المصدر السابق .

(٢) الإحكام (١ / ٢٧ وما بعدها) .

(٣) انظر : المعتمد لأبى الحسين البصرى (١ / ٢٣ وما بعدها) .

دليل المذهب الثالث

استدل البيضاوى على المذهب الثالث بقوله : (وإلا لم تكن عربية) أى لو لم تكن هذه الالفاظ مجازات عرفية ابتداء الشارع وضعها لهذه المعاني لكانت غير عربية ، لأن العرب لم تضعها لها ، لا حقيقة ولا مجازا ، وإذا لم تكن عربية فلا يكون القرآن عربيا ، لكن القرآن عربى ، لقوله تعالى : (وكذلك أنزلناه قرآنا عربيا) (١) وقوله تعالى : (قرآنا عربيا غير ذى عوج) (٢) وقوله تعالى : (وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه) (٣) وهذا الدليل لا يثبت به المدعى ، لأنه لا يبطل المذهبين الآخرين بل مذهب المعتزلة فقط .

اعترضت المعتزلة على هذا الدليل بأربعة أوجه :

أحدها : أن هذه الآية لا تدل على أن القرآن كله عربى ، بل على أن بعضه عربى ، لأن القرآن يطلق على مجموعه ، وعلى كل جزء منه ، ولهذا لو حلف إنسان أنه لا يقرأ القرآن حنث بقراءة بعضه .

وجوابه : أن استدلالكم بالحلف وإن دل على أن المراد بالقرآن البعض فهو معارض بقولنا : سورة والآية أنه بعض القرآن ، فإنه لو أطلق عليه ببعض القرآن حقيقة لما كان لإدخال للبعض معنى ، وأيضا فلأن بعض الشيء غير الشيء ، وإذا تعارضا تساقطا ، وسلم ماقلناه أولا .

واعلم أن ما ذكره من الحنث ممنوع ، فقد نص الشافعى على ما حكاه الرافضى فى أبواب العتق أنه لو قال لعبده : إن قرأت القرآن فانت حر لا يعتق إلا بقراءة الجميع .

(١) سورة طه الآية ١١٣ .

(٢) سورة الزمر الآية ٢٨ .

(٣) سورة إبراهيم الآية ٤ .

الاعتراض الثاني : أن هذه الألفاظ وإن كانت غير عربية لكنها قلائل ، فلا تخرج القرآن عن كونه عربيا كقصيدة فارسية فيها ألفاظ عربية ، فإنها لا تخرج بذلك عن كونها فارسية .

والجواب : أنا لا نسلم ذلك ، بل يخرج عن كونه عربيا قطعا ، بدليل صحة الاستثناء فنقول : القرآن عربي إلا كذا وكذا ، ومثله القصيدة أيضا .

الثالث : أنه يمكن في كون هذه الألفاظ عربية استعمال العرب لها من حيث الجملة ، وحينئذ فاستعمال للشارع لها في غير المعنى اللغوي لا يخرجها عن ذلك

وجوابه : أن تخصيص الألفاظ بكونها عربية أو فارسية ليس حكما حاصلًا بذات الألفاظ من حيث هي ، بل بحسب دلالتها على تلك المعاني في تلك اللغة ، فلا يصير اللفظ عربيا إلا إذا دل على المعنى الذي وضعه العرب له ، وفيما قاله نظر ، بل الحق أن العربي لا يخرج عن عربيته باستعماله في معنى آخر ، وبطل على هذا أن الأجمعي كإبراهيم لا يخرج عن العجمة باستعمال العرب له في معنى آخر كما صرح به للنحاة ، ولهذا منعوا صرفه ، وهذا إذا قلنا ، إن اللغات اصطلاحية ، فإن قلنا : توفيقية ، في الحكم بتخصيص البعض بالعربي بحث يتقوى به جواب المصنف .

الاعتراض الرابع : أنه مفقوض بالفاظ واقعة في القرآن ليست عربية بل معربة ، فإن المشكاة حبشية ، كما قال في المحصول (١) ، أو هندية كما قاله الأمدى ، وابن الحاجب وهي : الكوة (٢) ، والقسطاس رومية ، وهي

(١) انظر : المحصول (١ / ١٢١) .

(٢) الإحكام للأمدى (١ / ٣٨) .

الميزان ، والاستبرق فارسية ، وهي الديباج الغليظ ، وسجبل أيضا فارسية وهي الحجر من الطين .

وأجاب المصنف : بأنا لا نسلم أن هذه الألفاظ ليست عربية ، بل غاية أن وضع العرب لها وافق وضع غيرهم كالكهابون ، والتنور ، فلو أن اللغة متفقة فيهما . قال في المحصول : ولئن سلمنا خروج هذه الألفاظ عن مقتضى الدليل ، فيبقى ما عداها على الأصل (١) ، وهذا الذي صححه المصنف ، والإمام من كون العرب لم يقع في القرآن فقله ابن الحاجب عن الأكثرين ، ونص عليه الشافعي في أوائل الرسالة فقال مانعه : وقد تكلم في القرآن من لو أمسك عن بعض ما تكلم فيه لكان الإمساك أولى به وأقرب من السلامة إن شاء الله تعالى . فقال قائل : إن في القرآن عربيا وأجمعي . ثم إنه أطال الاستدلال في الرد على قائله ، ثم قال : والله تعالى يغفر لنا ولهم (٢) . ولم يصحح الأمدى شيئا (٣) ، وصحح ابن الحاجب وقوعه مستدلا بإجماع النحاة على أن إبراهيم ونحوه لا ينصرف للعربية والعجمية .

واعلم أن المصنف لم يرتب هذه الاعتراضات على الوجه اللائق ، فإن اللائق الابتداء بالثالث ، ثم الثاني ، ثم الأول . فيقول : أولا لا نسلم أنها غير عربية ، بل يكفي فيها استعمالها عندهم ، سلمنا لكن لا يخرج القرآن عن كونه عربيا لأنها قلائل ، سلمنا خروجها ، فليس بممتنع لأن المراد من قوله تعالى : « قرآنا عربيا » هو البعض .

(١) انظر : المحصول (١ / ١٢٧) .

(٢) انظر : الرسالة ص ٤١ وما بعدها .

(٣) انظر : الإحكام (١ / ٣٩ ، ٤٠) .

بقيّة اعتراضات المعتزلة

قال البيضاوي : (وعورض بأن الشارع اخترع معان فلا بد لها من ألفاظ . قلنا : كفى التجوز ، وبأن الإيمان في اللغة هو التصديق ، وفي الشرع فعل الواجبات لأنه الإسلام وإلا لم يقبل من مبتغيه لقوله تعالى : (ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه) ولم يحز استثناء المسلم من المؤمن . وقد قال الله تعالى : (فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين . فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين) والإسلام هو الدين لقوله تعالى : (إن الدين عند الله الإسلام) والدين فعل الواجبات لقوله تعالى : (وذلك دين القيمة) . قلنا : الإيمان في الشرع تصديق خاص وهو غير الإسلام ، والدين ، فإنهما الانقياد ، والعمل الظاهر . ولهذا قال تعالى : (قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا) وإنما جاز الاستثناء لصدق المؤمن على المسلم بسبب أن التصديق شرط صحة الإسلام) .

أقول : إن المعتزلة طعنوا أولاً في مقدمات دليل الجمهور ، وأجابوا على هذه الاعتراضات فانتقلوا إلى النقض بالمشكاة وشبهها ، فأجبتنا على ذلك فانتقلوا إلى المعارضة فقالوا ماذا كرتم وإن دل على أن الشارع لم يبتدىء وضع هذه الألفاظ لهذه المعاني ، لكنه معارض بوجهين :

أحدهما إجمالي ، والآخر تفصيلي :

الأول : وهو الإجمالي ، أن الشارع اخترع معان لم تكن معقولة للعرب فلا بد لها من ألفاظ تدل عليها ، ويستحيل أن يكون الواضع لها هم العرب لأنهم لا يعقلونها ، فيكون الواضع لها وهو الله تعالى ، فتكون شرعية .

وجوابه : أنا لا نسلم أنه يجب إحداث وضع لها ، بل يكفي التجوز

بما وضعته العرب لحصول المقصود وهو الإلهام ، وقد تقدم إيضاحه عند حكاية المذاهب .

الدليل الثاني : وهو التفصيلي : أن الإيمان يستعمل في غير معناه اللغوي فيكون شرعياً ، بيانه أن الإيمان في اللغة هو التصديق قال الله تعالى : (وما أنت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين) (١) وفي الشرع فعل الواجبات ، وذلك لأن الإيمان هو الإسلام ، والإسلام هو الدين ، والدين فعل الواجبات ينتج : أن الإيمان فعل الواجبات ، وإنما قلنا : إن الإيمان هو الإسلام لوجهين :

أحدهما : أنه لو كان غيره لم كان مقبولاً من ابتغاء لقوله تعالى : (ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه) (٢) .

الثاني : لو كان مغايراً له لامتنع استثنائه منه ، لأن الاستثناء إخراج بعض الأول ولكنه لا يمتنع لقوله تعالى : (فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين . فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين) (٣) .

وجه الدلالة : أن « غير » هنا بمعنى « إلا » ، إذ لو كانت على ظاهرها لكان التقدير فما وجدنا فيها المغاير لبيت المؤمنين ، فيكون المنفي هو بيوت الكفار وهو باطل ، فتقرر أنه استثناء . ثم إن هذا الاستثناء مفرغ فلا بد له من تقدير شيء عام منفي يكون هو المستثنى منه ، وذلك العام لابد من تقييده بكونه من المؤمنين ، وإلا لزم انتفاء بيوت الكفار وهو باطل لما قلناه ، فيكون التقدير فما وجدنا فيها أحداً من المؤمنين إلا أهل بيت من المسلمين أي منهم ، وأوقع الظاهر موقع المضمر وذلك استثناء

(١) سورة يوسف الآية ١٧ .

(٢) سورة آل عمران الآية ٨٥ .

(٣) سورة الذاريات الآية ٣٥ ، ٣٦ .

المسلمين من المؤمنين ، فثبت أن الإيمان هو الإسلام ، وإنما قلنا : إن الإسلام هو الدين لقوله تعالى : (إن الدين عند الله الإسلام) (١) ، وإنما قلنا : الدين فعل الواجبات ، لقوله تعالى : (وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة وذلك دين القيمة) (٢) أى دين الملة المستقيمة ، فقوله ، وذلك ، إشارة إلى كل ما تقدم من إقام الصلاة ، وإيتاء الزكاة ، بتأويل المذكور فيكون ديننا .

ولك أن تقول في تقرير المصنف لهذا الدليل إشكال ، لأن من جملة مقدماته أن الإسلام هو الدين ، وأن الدين هو فعل الواجبات ، وقد استدل عليهما بما ينتج العكس ، والموجبة السلبية لا تنعكس كنفسهما ، وقد قرره غيره على الصواب فقالوا : إن فعل الواجبات هو الدين ، والدين هو الإسلام ، والإسلام هو الإيمان واستدلوا عليه بما ذكره المصنف ، فينتج أن فعل الواجب هو الإيمان ، وهو المطلوب .

قوله : (قلنا : الإيمان في الشرع إلخ) شرع رحمه الله في الجواب عن هذا الدليل فقال : الإيمان في الشرع أيضا هو التصديق كما هو في اللغة ، لكنّه تصديق خاص - وهو تصديق سيدنا محمد ﷺ في كل أمر ديني علم بالضرورة بحقيقته به - فيكون مجازا لغويا ، من باب تخصيص العام ببعض مفهوماته ، كالكهانة ، والإيمان بهذا التفسير غير الإسلام ، وغير الدين ، فإن الإسلام والدين في اللغة هما الانقياد ، وفي الشرع هما الأعمال الظاهرة ، كالصلاة ، والصوم ، ولهذا قال تعالى : (قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا) (٣) فأثبت لهم الإسلام ونفى عنهم الإيمان ، فدل على المغايرة ،

(١) سورة آل عمران الآية ١٩ .

(٢) سورة البينة الآية ٥ .

(٣) سورة الحجرات الآية ١٤ .

وبهذا يظهر الجواب عن تمسكهم بقوله تعالى : (ومن يتبع غير الإسلام ديناً) فإن مدلول الآية : إن اتبعت ديننا بغير الإسلام فهو غير متبول ، فإذا لم يكن الإيمان ديننا كما بينا لم يلزم عدم قبوله .

وقوله : (إنما جاز الاستثناء إلخ) لما بين المصنف أن الإيمان غير الإسلام احتاج أن يجيب عن الآية التي فيها استثناء المسلمين من المؤمنين فقال : استثناءه منه لا يدل على أنه هو ، بل على أنه يصدق عليه ، كقولنا : ملكك الحيوانات إلا العبيد ، فالحيوان غير العبيد قطعاً ، لأن الأعم غير الأخص ، ومع ذلك فقد استثنى منه لصدق الحيوان عليه . إذا علمت ذلك فنقول : الصدق حاصل في المؤمن مع المسلم . لأن شرط صحة الإسلام ، هو العمل الظاهر كالصلاة وغيرها وجود الإيمان ، وهو تصديق النبي ﷺ ، وكلما صدق المشروط صدق الشرط ، فكما صدق المسلم صدق المؤمن ، ولا يتمكس بدليل أن من كان مصدقاً تاركاً للأفعال لا يسمى مسلماً ، فلما ثبت صدق المؤمن على المسلم صح ، الاستثناء ، ولا يلزم من كون المسلم مؤمناً أن يكون الإسلام هو الإيمان ، فإن الكاتب ضاحك ، والكاتبة غير الضحك ، والنزاع إنما هو في الثاني ، أى في الإسلام ، مع الإيمان لا في المسلم مع المؤمن .

فروع

قال البيضاوى : (فروع - الأول : النقل خلاف الأصل ، إذ الأصل بقاء الأول ، ولأنه يتوقف على الأول ، ونسخه ، ووضع ثان ، فيكون مرجوحاً .

الثاني : الأسماء الشرعية ماردة : المتواطئة كالحج ، والمشاركة كالصلاة الصادقة على ذات الأركان ، وصلاة المطلوب ، والجنابة والمعتلة (١٨ - السنوى - ١٣)

صموا أسماء الذوات دينية كالمؤمن والفاقد والحروف لم توجد
والفعل يوجد بالتبع .

الثالث : صيغ العقود كعبت لإنهاء إذ لو كانت أخبارا وكانت ماضيا
أو حالا لم تقبل التعليق ولألا لم تقع ، وأيضا إن كذبت لم تعتبر ، وإن
صدق صدقها إما بها فيدور أو غيرها وهو باطل إجماعا ، وأيضا لو قال
لرجعية : طلقتك ، لم يقع كالأمر نوى الإخبار .

أقول : قد تقدم الاستدلال على إثبات الحقيقة اللغوية ، والشرعية ،
والعرفية ، وقد تقدم أن العرفية والشرعية منقولان من اللغوية فلذلك
هقيبه بفروع ثلاثة مبينة على النقل .

الفرع الأول

لنقل خلاف الأصل

على معنى أن اللفظ إذا احتمل النقل من الحقيقة اللغوية إلى الشرعية
أو العرفية ، وعدم النقل ، فالأصل عدم النقل لوجهين :

أحدهما : أن الأصل بقاء ما كان على ما كان كما سيأتي في القياس ،
والنقل فيه انتقال عما كان ، فيكون خلاف الأصل .

الثاني : أن النقل يتوقف على الوضع الأول ، أي الوضع اللغوي ،
وعلى نسخة ، ثم الوضع الثاني ، وأما الوضع اللغوي فإنه يتم بشيء واحد
وهو الوضع الأول ، وما يتوقف على ثلاثة أمور ، مرجوح بالنسبة إلى
ما يتوقف على أمر واحد ، لأن طرق عدمه أكثر .

الفرع الثاني

هل الحقائق الشرعية موجودة في أنواع الكلمة الثلاثة

الفرع الثاني : أن الشارع هل نقل الأسماء ، والأفعال ، والحروف
أم نقل بعضها دون بعض ؟

فنقول : أما الأسماء فقد وجدت ، وكان قد تقدم لنا أن الأسماء
للغوية تنقسم إلى المتباينة ، والمترادفة ، والمشاركة ، والمشككة ، والمتواطئة
فشرح الآن يتكلم فيما وجد من تلك الأقسام في الحقيقة الشرعية فنقول :
أما المتباينة فموجودة كالصلاة ، والصوم ، وأهمله المصنف لوضوحه ،
وكذا المتواطئة كاللحج ، فإنه يطلق على الأفراد ، والتمتع ، والقران ،
وهذه الثلاثة مشتركة في الماهية ، وهو الإحرام ، والوقوف ، والطواف ،
والسعى ، واختلفوا في وقوع المشتركة ، قال في المحصول : والحق وقوعها
لأن اسم الصلاة صادق على المشتملة على الأركان كالظهر وغيرها ، وعلى
الخالية عن الركوع والسجود ، كصلاة المصلوب ، والجنائز ، والخالية عن
القيام كصلاة القاعد ، وليس بين هذه الأشياء قدر مشترك ، فتعين
الاشتراك . ومثله أيضا الطهور الصادق على الماء ، والتراب ، وآلة الدباغ (١) ،
وأما المترادفة فأهملها المصنف وصاحب الحاصل ، فإن الإمام في المحصول
ذكر أن الأظهر أنها لم توجد ، وليس كما قال ، فإنه قد تقدم من كلامه أن
الفرض والواجب مترادفان ، وهما من الحقائق الشرعية ، وقد تقدم
أيضا أن للحرام أسماء ، والمندوب أسماء فتكون أيضا مترادفة .

وقوله : (والمعزلة سموا) يعني أن المعزلة لما أثبتوا الحقائق الشرعية
قالوا : إنها تنقسم إلى أسماء الأفعال كالصوم ، والصلاة ، وإلى أسماء الذوات

المشتقة من تلك الأفعال ، كاسم الفاعل ، واسم المفعول ، والصفة ، وأفعال
التفضيل كقولنا : زيد مؤمن أو فاسق ، أو محجوج عنه ، أو أفسق من
عمرو ، وسعوا هذا الضرب بالدينية ، تفرقة بينها وبين الأول ، وإن كان
الكل عندهم على السواء في أنه شرعى . هكذا قاله في المحصول (١) فتبعه
المصنف ، وفيه نظر : فإن المنقول عن المعتزلة أن الدينية هي : الأسماء
المنقولة شرعا إلى أصل الدين كالإيمان ، والكفر ، وأما الشرعية فكالصلوات
والصوم وعن نهض عليه إمام الحرمين في البرهان (٢) ، والغزالي في المنحول ،
والمستصفي فقال : قالت المعتزلة والخوارج وطائفة من الفقهاء : الأسماء
لغوية ، ودينية ، وشرعية ، أما اللغوية فظاهرة ، وأما الدينية فاعتزلت
الشرعية إلى أصل الدين كالإيمان ، والكفر ، والفسق ، أما الشرعية
فكالصلوة (٣) . انتهى لفظه ، ولم يذكر الأمدى هذا القسم أعنى الدينية
وذكره ابن الحاجب في المختصر ولم يبيته .

قوله : (وحروف إلخ) يعنى أن الحروف الشرعية لم توجد لأنها
لا تنفيذ وحدها ، وقال في المحصول : إنه الأقرب ، والدليل على ذلك
الاستقراء . وأما الفعل فلم يوجد بطريق الأصالة للاستقراء أيضا ووجهه
بالتبع لنقل الاسم الشرعى نحو : صلى الظهر ، فإن الفعل عبارة عن
المصدر والزمان ، فإن كان المصدر شرعيا استحال أن يكون الفعل إلا
شرعيا ، وإن كان لغويا فكذلك .

(١) المصدر السابق ص ٥٨ .

(٢) انظر : البرهان (١ / ١٧٣) .

(٣) انظر : المنحول ص ٧٢ ، والمستصفي (١ / ١٤٦) .

الفرع الثالث

هل صيغ العقود والفسوخ إخبار أو إنشاء ؟

اتفق العلماء على أن صيغ العقود كبت ، وكذلك الفسوخ كفسخت ،
واعتقت ، وطلقت إخبار في أصل وضع اللغة وقد تستعمل في الشرع في
الإخبار عن عقد حصل ، أو فسخ مضى ، واختلفوا فيما إذا استعملت في
الشرع لإحداث حكم في المستقبل ، هل هي منقولة من الإخبار إلى الإنشاء
أولا ، فذهب الشافعية إلى أنها منقولة إلى الإنشاء .

وقالت الحنفية : إنها إخبارات عن ثبوت الأحكام وذلك بتقدير
وجودها قبل اللفظ ، وغايتها أن تكون مجازا وهو أولى من النقل كما سيأتى :

الفرق بين الإنشاء والخبر

الفرق بين الإنشاء والخبر من وجوه :

أحدها : أن الإنشاء لا يحتمل التصديق والتكذيب بخلاف الخبر .

الثاني : أن الإنشاء لا يكون معناه إلا مقارنا للفظ ، بخلاف الخبر
فقد يتقدم وقد يتأخر .

الثالث : الإنشاء هو الكلام الذى ليس له متعلق خارجى يتعلق بالحكم
النفسانى به ، بالمطابقة وعدم المطابقة ، بخلاف الخبر .

الرابع : الإنشاء سبب لثبوت متعلقه ، وأما الخبر فظهور له .

أدلة الشافعية

على أنها منقولة

استدل المصنف على كونه إنشاء بثلاثة أدلة :

أحدها : لو كان إخبارا ، فإن كان عن ماض أو حال فيلزم أن لا يقبل
الطلاق ، والتعليق ، لأن التعليق عبارة عن توقف وجود الشيء على شيء

آخر ، والماضي والحال موجود فلا يقبله ، وليس كذلك ، وإن كان خبرا عن مستقبل يقع ، لأن قوله : طلقك في قوة قوله : صا طلقك ، على هذا التقدير ، والطلاق لا يقع به ،

الدليل الثاني : لو كانت إخبارات فإن كانت كاذبة فلا اعتبار بها ، وإن كانت صادقة فصدها إن حصل بهذه الصيغة نفسها ، أى يتوقف حصوله على حصول الصيغة فيلزم الدور ، لأن كون الخبر صدقا وهو قوله : طلقك مثلا موقوف على وجود الخبر عنه ، وهو وقوع الطلاق ، فلو توقف الخبر عنه وهو وقوع الطلاق على الخبر وهو قوله : طلقك لزم الدور ، وإن حصل الصدق بغيرها فهو باطل إجماعا ، للاتفاق على عدم الوقوع عند عدم هذه الصيغة .

الدليل الثالث : إذا قال لمطلقته الرجعية في حال العدة : طلقك ونوى الإخبار ، فإنه لا يقع عليه شيء ، فإن لم ينو شيئا أو نوى الإنشاء فإنه يقع بالاتفاق . ولو كان إخبارا لم يقع ، كما لو نوى به الإخبار .

المسألة الثانية

في أقسام المجاز

قال للبيضاوي : (الثانية : المجاز إما في المفرد مثل الأسد للشجاع ، أو في المركب مثل :

أشاب الصغير وأفنى الكبير كرم الغداة وصر العشي

أو فيما مثل : د أحياني اكتحالي بطلعتك ، ومنعه ابن داود في القرآن والحديث . لنا قوله تعالى : (جدارا يريد أن ينقض) قال : فيه إلباس ، قلنا : لا إلباس مع القرينة . قال : لا يقال لله تعالى إنه متجاوز . قلنا : لعدم الإذن أو لإيهامه الإنساع فيما لا ينبغي) ،

أقول : لما فرغ من مباحث الحقيقة شرع في مباحث المجاز ، فذكر أن المجاز على ثلاثة أقسام :

أحدها : أن يكون في مفردات الألفاظ فقط كقولك : رأيت أسدا ، تعنى الرجل الشجاع .

الثاني : أن يقع في التركيب فقط ، وذلك بأن يستعمل كل واحد من تلك الألفاظ في موضوعه ، ويكون الإسناد غير مطابق كقول الشاعر وهو الصلتان العبدى (١) :

أشاب الصغير وأفنى الكبير كرم الغداة وصر العشي

فالإشابة ، والإفناء ، والسكر ، والمر حاصلة حقيقية ، لكن إسناد الأولين إلى الآخرين مجاز ، لأن الله تعالى هو الفاعل لهما . فإن قيل : هذا البيت من القسم الثالث ، لأن المراد بالصغير أيضا من تقدم له الصغير . والجواب : أن الصغير لما وقع مفعولا لم يكن ركنا في الإستدراك ، لكونه فضلا ، فلم يجتمع المجاز للتركيبي والإفرادي ،

الثالث : أن يكون في الأفراد والتركيب معا ، كقولك : أحياني اكتحالي بطلعتك ، أى سرتنى رؤيتك ، فاستعمل الإحياء في السرور ، والاكتحال في الرؤية : وذلك مجاز ، ثم إنه أسند الإحياء إلى الاكتحال مع أن المحي هو الله تعالى .

(١) هو : الصلتان بن عمرو ، ويقال : اسمه عمرو ، وقيل : اسمه : قثم بن كعب بن سلمان بن عبد الله بن عمرو بن هجرس بن ثعلبة ، بن بني محارب ، شاعر حكيم . توفي نحو سنة ٨٠ هـ ، والبيت من قصيدة له يوصى فيها ابنه مطلعها :

ألم تر لقسمان وصى ابنه ووصيت عمرا فتعم الوصى
انظر : (معجم الشعراء للربزباني ص ٤٩ ، الشعر والشعراء ص ٤٧٥) .

وهي أمور :

أحدها : أن هذا التقسيم نقله الإمام عن عبد القاهر الجرجاني (١) وارتضاه هو وأتباعه ، ومنهم المصنف وفي متابعتهم إياهم إشكال تقدم في حد المجاز ، ومستنده أن المركبات عنده غير مرشوعة ، وقد منع ابن الحاجب وقوع المجاز في التركيب ، وحصره في الأفراد .

الثاني : أن التعبير عن النسبة بالمركب غير مستقيم ، والصواب التعبير بالتركيب ، إذ لو قلت : هلك الأسد ، وأردت أن الرجل الشجاع مرض مرضا شديدا ، فإنه مجاز واقع في المركب لا في النسبة ، وكذا ورد أمير المؤمنين ، أي كتابه أو أمره ، فإنه مجاز واقع في مركب تركيب إضافة وليس هو المراد ، بل كل مجاز في غير النسبة فهو مركب ، فإن الأسد من قولنا : جاء الأسد مركب لانضمام غيره إليه ، وإذا تقرر لإيراد هذه الأشياء على التعبير بالمركب لدخولها فيه فهي واردة على المفرد لخروجها منه ،

الثالث : التمثيل بالبيت وشبهه إنما يصح أن لو علم اعتقاد المتكلم ، فقد يكون القائل دهريا ، فيكون قد استعمل اللفظ فيما وضع له في اعتقاده .

الرابع : المجاز في التركيب عقلي ، لأن نقل الإسناد عن متعلقه إلى غيره نقل لحكم عقلي لا للفظ لغوي ، هكذا قاله في المحصول ، وهو بناء على أن المركبات غير موضوعة (٢) .

(١) هو : عبد القاهر بن عبد الرحمن ، أبو بكر الجرجاني الشافعي النحوي ، كان من كبار أئمة العربية والبيان ، من أشهر مؤلفاته : د إيجاز القرآن ، توفي سنة ٤٧١ هـ . انظر : د بغية الوعاة ٢/ ١٠٦ ، الوافي بالوفيات ١/ ٦١٢ .

(٢) انظر : المحصول (١/ ١٣٣ ، ١٣٤) .

هل المجاز واقع في اللغة

اختلف العلماء في وقوع المجاز في اللغة على ثلاثة أقوال :

القول الأول : الجمهور ، وهو أنه واقع في اللغة ، والقرآن ، والحديث ،
القول الثاني : أنه غير واقع مطلقا ، وهو مذهب الأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني ، وأبي علي الفارسي (١) .

القول الثالث : أنه واقع في غير القرآن ، والحديث : وهو لبعض الحنابلة ، وبعض الروافض ، وهو الذي نسبته المصنف لأبي بكر بن داود الأصفهاني الظاهري .

دليل الجمهور

استدل الجمهور على صحة مذهبهم بقوله تعالى : (جدارا يريد أن ينقض) (٢) .

عبر عن الميل بإرادة السقوط المختصة بمن له شعور ، وإذا جاز ذلك في القرآن جاز في الحديث ، لأنه أولى ، لأنه لا قائل بالفرق ، والخلاف في الحديث ليس بمشهور .

دليل ابن داود الظاهري (٣) :

(١) هو : الحسن بن أحمد بن عبد الغفار ، أبو علي الفارسي ، النحوي ، إمام عصره في علوم العربية ، من أشهر مؤلفاته : د الإيضاح ، في النحو ، و د الحجة ، في القراءات ، توفي سنة ٣٧٧ هـ .

انظر : (وفيات الأعيان ١/ ٣٦١ ، معجم الأدباء ٧/ ٢٣٢) .

(٢) سورة الكهف الآية ٧٧ .

(٣) هو : محمد بن داود بن علي بن خلف الظاهري ، كان فقيها أدبيا مناظرا ، ناظرا أبا لعباس بن سريج ، من مؤلفاته د الوصول إلى معرفة الأصول ، توفي سنة ٢٩٧ هـ ، (وفيات الأعيان ٣/ ٣٩٠ ، النجوم الزاهرة ٣/ ١٧١) .

أحدهما : أن وقوعه كان مع القرينة ففيه تطويل من غير فائدة ،
ولأن كان بدونها ففيه التباس المقصود بغيره .

وجوابه : أن ذلك مع القرينة فلا التباس ، ولذلك فوائد ستأتي ،
وهذا الدليل يؤدي إلى منع المجاز مطلقا ، وهو مذهب الأستاذ أبي إسحاق
الإسفرائيني ، وجماعة .

والشأن : لو تكلم الباري تعالى بالمجاز لقل له متجاوز ، وهو لا يقال
له اتفاقا .

وجوابه : أن أسماء الله تعالى توقيفية على المشهور فلا يطلق عليه إلا
بالإذن ، ولا إذن ، سلمنا . أنها دائرة مع المعنى ، وهو مذهب القاضى
أبي بكر لكن شرطه أن لا يوم نقصا وما نحن فيه ليس كذلك ، فإن
المتجاوز يوم تعاطى مالا ينبغي ، لاشتقاقه من الجواز وهو التعمد .

المسألة الثالثة

في علاقات المجاز

قال البيضاوى : (الثالثة : شرط المجاز العلاقة المعتبر نوعها نحو :
السببية القابلية مثل : سال الوادى ، وللصورية كتسمية اليد قدرة ،
والفاعلية مثل : نزل السحاب ، والغائية كتسمية العنب خمر ، والمسببية
كتسمية المرض المهلك بالموت ، والأولى أولى لدلالاتها على التبيين ، وأولاهما
الغائية ، لأنها علة في الذهن ومعلولة في الخارج ، والمتشابهة كالأسد
للحجاج ، والمنقوش ، ويسمى الاستعارة المضادة مثل : جزاء سيئة
سيئة مثلها والسكية كالقرآن لبعضه ، والجوئية كالأسود للزنجى .
والأول أقوى للاستلزام والاستعداد كالصكر على الخمر في آلدن ، وتسمية
الشيء باعتبار ما كان عليه كالعبد ، والمجاورة كالراوبة للقرربة

والزيادة والنقصان مثل : « ليس كمثل شيء » ، « وأسأل القرية » ، والتعلق
كالخلق للمخلوق) .

أقول : يشترط في استعمال المجاز وجود العلاقة بين المعنى الحقيقي
والمعنى المجازى ، وإلا لجاز إطلاق كل لفظ على كل معنى وهو باطل ،
وهل يكفي وجود العلاقة ، أم لابد من اعتبار العرب لها ، أى بأن
تستعملها ؟ .

فيه مذهبان ، حكاهما الأمدى من غير ترجيح (١) ، ويعبر عنهما بأن
المجاز هل هو موضوع أم لا ؟ أحكما عند ابن الحارث أنه لا يشترط (٢) ،
لأن أهل العربية لا يتوقفون عليه ، وأحكما عند الإمام الرازى وأتباعه :
أنه يشترط (٣) ، لأن الأسد له صفات وهى الشجاعة ، والحى ، والبحر ،
والجدام ، ومع ذلك لا يجوز إطلاقه لغير الشجاع ، ولو كانت المتشابهة
كافية من غير نقل لما امتنع .

وقد ذكر العلماء أنواعا كثيرة للعلاقات أوصلها بعضهم إلى واحد
وثلاثين نوعا ، ولكننا نقتصر على ما ذكره المصنف ، فإن الزائد عليه
إما مداخل أو مذكور في غير هذا الموضع .

أحدها : علاقة السببية ، وهو إطلاق اسم السبب على المسبب ، أى
العلة على المعلول ، ثم إن السبب على أربعة أقسام : قابل ، ويعبر عنه
بالمادى ، وصورى ، وفاعل ، وغائى ، وكل موجود لابد له من هذه الأربعة
كالتسريع : فإن مادته الخشب ، وفاعله النجار ، وصورته الانسحاق ،
وغايته الاضطجاع عليه ، وإنما سميت الثلاثة الأولى أسبابا لتأثيرها في

(١) الإحكام (٣٥ / ١) .

(٢) شرح المضد على المختصر (١ / ١٤٤) وما بعدها .

(٣) المحصول (١ / ١٣٨) .

الاضطجاع ، وسمى الرابع وهو الثاني سبباً لأنه الباعث على ذلك ، فإنه إذا استحضرت في ذهنك الاضطجاع حمله ذلك على العمل ، وهو معنى قولهم : أول الفكر آخر العمل ، ومعنى قولهم : العلة الغائية علة العمل الثلاث في الأذهان ، ومعلولة العمل الثلاث في الأعيان ، أى في الخارج .

مثال تسمية الشيء باسم سببه القابل . قولهم : سال الوادى ، أى الماء الذى فى الوادى ، ففسر عن الماء السائل بالوادى ، لأن الوادى سبب قابل له ، فأطلق اسم السبب على المسبب ، وفيه نظر ، فإن المادى فى اصطلاحهم جنس ماهية الشيء كما تقدم فى الخشب مع السرير ، وههنا ليس كذلك ، ويظهر أن هذا من باب تسمية الحال باسم المحل ، أو من مجاز النقصان الآتى وتقديره : ماء الوادى .

ومثال تسمية الشيء باسم سببه الصورى : إطلاق اليد على القدرة فى قوله تعالى : (يد الله فوق أيديهم) (١) أى قدرة الله تعالى فوق قدرتهم ، فاليد لها صورة خاصة يتأى بها الاقتدار على الشيء ، وهو تهويف راحتها ، وضجر عظمها ، وانفصال بعضها من بعض لتلتوى الأشياء بقوة ، فشكل اليد مع الاقتدار كشكل السرير مع الاضطجاع ، وقد تقدم أنه سبب صورى ، فتكون اليد كذلك ، فأطلقها على القدرة من باب إطلاق اسم المسبب الصورى على المسبب وقد انعكس المثال على الإمام ، وأتباعه ، ومنهم المصنف فقالوا : كتسمية اليد قدرة (٢) ، وللصواب كتسمية القدرة يداً ، كما قررناه .

ومثال تسمية الشيء باسم سببه الفاعلى قولهم : نزل السحاب ، يعنون المطر ، فإن السحاب سبب فاعلى فى المطر عرفاً ، كما تقول الشمس تنضج

(١) سورة الفتح الآية ١٠ .

(٢) انظر : المحصول (١ / ١٣٤) .

النار ، هكذا مثل المصنف تبعاً للحاصل ، ومثل له الإمام بقولهم : نزل السماء ، وأشار إلى قول الشاعر (١) :

إذا نزل السماء بأرض قوم رعيته وإن كانوا غضا

ومثال تسمية الشيء باسم سببه الغائى قوله تعالى : (إنى أرانى أعصر خمر) (٢) أى غيباً ، فأطلق الخمر على الغيب ، لأنها العلة الغائية عندهم .

النوع الثانى : علاقة المسببية ، وهو إطلاق اسم المسبب على السبب ، كتسمية المرض المهلك بالموت ، وإذا تعارض الأمر بين العلاقة الأولى ، وهى إطلاق اسم السبب على المسبب ، وبين الثانية ، وهى إطلاق اسم المسبب على السبب ، فالأولى أولى ، لأن السبب المعين يدل على المسبب المعين بخلاف العكس ، ألا ترى أن البول مثلاً يدل على انتقاض الوضوء ، وانتقاض الوضوء لا يدل على البول ، فقد يكون عن لمس ، أو غيره ، فلما كان فهم المسبب عن السبب أقرب من عكسه كان أولى ، وقد يقال : العكس أولى ، لأن وجود السبب بدون السبب محال ، فالسبب لازم للمسبب ولا ينعكس ، لجواز تخلف المسبب عن السبب ، ثم إن العلة الأولى قد عرفت إنقسامها إلى هلال أربع ، فإذا تعارضت فأولها العلة الغائية ، لاجتماع علامتى المسببية والمسببية فيها ، لأنها علة فى الذهن من جهة أن الخمر مثلاً هو الداعى إلى عصير الغيب ، ومعلولة فى الخارج ، لأنها لا توجد إلا آخرها كما قدمناه .

(١) قاله : معود الحكماء معاوية من مالك بن جعفر كما فى لسان العرب ، ومعجم الشعراء ص ٣٩١ ، ونسبه فى الممددة (١ / ٢٣٧) لجرير بن عطية . يقول السيد البطائوسى فى شرحه : إذا نزل المطر بأرض قوم ، فأخصبت بلادهم وأجدبت بلادنا سرنا إليها ، فرعيناً نباتها ، وإن غضب أهلها ، لم نبال بغضبهم ، لعزتنا ومنعتنا ١٤

(٢) سورة يوسف الآية ٢٦ .

النوع الثالث : المشابهة ، وهي تسمية الشيء باسم ما يشابهه ، إما في الصفة ، وهو ما انتصر عليه الإمام وأتباعه ، كإطلاق الأسد على الشجاع (١) ، أو في الصورة كإطلاقه على الصورة المنقوشة على الخائط ، وهذا النوع يسمى المستعار ، لأنه لما أشبهه في المعنى أو الصورة استعزنا له اسمه فكسونا له إياه ، ومنهم من قال : كل مجاز مستعار حكاه القرافي (٢) .

الرابع : المضادة ، وهي تسمية الشيء باسم ضده كقوله تعالى : (وجزاء سيئة سيئة مثلها) (٣) فأطلق على الجزاء سيئة مع أن الجزاء حسن ، ويمكن أن يكون من مجاز المشابهة ، كما قاله في الحصول لأن المماثلة شرط ، ويمكن أن يكون أيضا حقيقة لأنه يسوء الجاني ، فالأولى التمثيل بالمقارنة للبرية الملهمة .

الخامس : الكلية ، وهو إطلاق اسم الكل على الجزء ، كإطلاق القرآن على بعضه ، ومثله الإمام ، وأتباعه بإطلاق العام على الخاص (٤) ، وفيه نظر ، فإن العموم من باب الكلية لا من باب الكل ، والفرد منه من باب الجزئيات لا من باب الجزء كما تقدم إيضاحه في تقسيم الدلالة ، فالأولى التمثيل بقوله تعالى : (يجعلون أصابعهم في آذانهم) (٥) أي أنا ملهم .

السادس : الجزئية ، وهو إطلاق اسم الجزء على الكل . كإطلاق الأسود على الزنجي ، فإن بياض عينيه وأسناثه مانع من كونه حقيقة ،

واعلم أن هذا المثال ذكره الإمام (١) ، وأتباعه فتابعهم المصنف ، وهو على عكس المدعى ، فإنه من باب تسمية الجزء باسم الكل ، كالقسم الذي قبله ، وأيضا فاللفظ من الأسود قيام السواد بظاهر جلده فقط ، وأيضا تحمل المشتق على الشيء أعم من كونه ثابتا لعله أو بعضه ، بدليل الأعرج المكسور لإحدى الرجلين ، والحواب التمثيل بقوله تعالى : (فتحرير رقبة مؤمنة) (٢) والأول وهو إطلاق اسم الكل على الجزء أقوى من إطلاق اسم الجزء على الكل ، لأن الكل يستلزم الجزء من غير عكس .

السابع : الاستعداد ، وهو أن يسمى الشيء المستعد لأم باسم ذلك الأمر كتسمية الخمر وهو في الدن بالمسكر ، فإن الخمر في تلك الحالة ليس بمسكر ، بل مستعد له ، وعبر الإمام عن هذا بتسمية إمكان الشيء باسم وجوده (٣) ، وعبر عنه ابن الحاجب بتسمية الشيء باسم ما يؤول إليه .

الثامن : تسمية الشيء باعتبار ما كان عليه سواء كان جامدا كإطلاق العبد على العتيق ، أو مشتقا كالضارب على من فرغ من الضرب ، وهذا النوع ساقط في كثير من النسخ اكتفاء بما تقدم في الاشتقاق .

التاسع : المجاورة ، وهي تسمية الشيء باسم ما يجاوره ، كإطلاق الراوية على ظرف الماء وهو التربة ، فإن الراوية لغة : اسم للجمل ، أو البغل ، أو الحمار ، الذي يستقى عليه كما قاله الجوهري (٤) ، وأطلق على القربة لمجاورتها له .

(١) الحصول (١ / ١٣٥) .

(٢) شرح تنقيح الفصول ص ٤٥ .

(٣) سورة الشورى الآية ٤٠ .

(٤) الحصول (١ / ١٣٦) .

(٥) سورة البقرة الآية ١٩ .

(١) الحصول (١ / ١٣٦) .

(٢) سورة النساء الآية ٩٢ .

(٣) انظر : الحصول (١ / ١٣٦) .

(٤) انظر : الصحاح مادة دجور ، (٢ / ٦١٧) .

العاشر: الزيادة، وهو أن ينتظم الكلام بإسقاط كلمة فيحكم بزيادتها كقوله تعالى: (ليس كمثل شيء) (١) فإن السكاف زائدة تقديره: ليس مثله شيء، إذ لو كانت أصلية لكان تقديره ليس مثل مثله شيء، لأن السكاف بمعنى مثل، وحينئذ فيلزم إثبات مثل لله تعالى، وهو محال، ولك أن تقول: ليست السكاف زائدة. ونجيب عما قالوه بوجهين:

أحدهما: أن هذه قضية سالبة، والسالبة تصدق بانتفاء الذات، وبانتفاء النسبة، فإذا قلنا: ليس زيد في الدار بصدق ذلك بانتفاء زيه، أو بانتفاء الدار، أو بانتفاء حصوله فيها، فكذلك في الآية.

الثاني: أن المثل يلزم منه بالضرورة أن يكون له مثل، فإن زيدا إذا كان مثلاً لعمرو كان عمرو مثلاً له أيضاً، وحينئذ فيلزم من نفي مثل المثل نفي المثل، لأنه يلزم من نفي اللازم نفي الملزوم. فإن قيل: انتفاء ذات الباري سبحانه وتعالى على هذا التقدير، لأنه من جملة الأمثال.

فالجواب: أنه لا يلزم فإن المراد نفي مثل المثل عن الله تعالى لا نفيه تعالى، أو نقول: خص بالعقل.

الحادي عشر: النقصان، وهو أن ينتظم الكلام بزيادة كلمة فيعلم نقصانها كقوله تعالى: (واسأل القرية) (٢) أي أهل القرية، فإن القرية هي الأبنية المجتمعة، وهي لا تستل، وهذا المجاز إنما هو من مجاز التركيب، لأن المجاز في الأفراد هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له، والمخذوف لم يستعمل ألبتة، بل الحاصل هو إسناد السؤال إلى القرية، وهو شأن المجاز الإسنادي، ويظهر أن يكون هذا النوع المتقدم وهو المجاز بالزيادة، كذلك أيضاً، لأن الزائد لم يستعمل في شيء ألبتة وبقتضى

(١) سورة الشورى الآية ١١.

(٢) سورة يوسف الآية ٨٢.

كلام المحصول أن هذين القسمين من مجاز الأفراد (١).

الثاني عشر: التعلق الحاصل بين المصدر، واسم المفعول، واسم الفاعل، فإن كلا منهما يطلق على الآخر مجازاً، فيدخل فيه ستة أقسام:

أحدها: إطلاق اسم الفاعل على اسم المفعول كقوله تعالى: (من ماء دافق) (٢) أي مدفوق، ومنه قولهم: سر كاتم، أي مكتموم.

الثاني: عكسه كقوله تعالى: (حجاباً مستورا) (٣) أي ساتراً، وقوله تعالى: (لأنه كان وعده مأتياً) (٤) أي آتياً على بعض الأقوال.

الثالث: إطلاق المصدر على اسم الفاعل كقولهم: رجل صوم وعدل، أي صائم وعادل.

الرابع: إطلاق المصدر على اسم الفاعل كقولهم: قم قائماً، واسكت ساكناً أي قياماً، وسكوتاً.

الخامس: إطلاق اسم المفعول على المصدر كقوله تعالى: (بأيكم المفتون) (٥) أي الفتنة.

السادس: إطلاق المصدر على اسم المفعول، وعليه انتصر المصنف كقوله تعالى: (هذا خلق الله) (٦) أي مخلوق الله، وقوله تعالى:

(١) انظر: المحصول (١/ ١٣٢).

(٢) سورة الطارق الآية ٦.

(٣) سورة الإسراء الآية ٤٥.

(٤) سورة مريم الآية ٦١.

(٥) سورة القلم الآية ٦.

(٦) سورة لقمان الآية ١١.

(ولا يحيطون بشيء من علمه) (١) أى من معلوماته ، ولك أن تقول : هذا من باب إطلاق اسم الجزء وإرادة الكل ، لأن المشتق منه جزء من المشتق .

المسألة الرابعة

ما يدخله المجاز وما لا يدخله

قال البيضاوى : (الرابعة : المجاز بالذات لا يكون فى الحرف لعدم الإفادة ، والفعل ، والمشتق ، لأنهما يتبعان الأصول ، والعلم لأنه لم ينتقل العلاقة) .

أقول : دخول المجاز فى الكلام قد يكون بالذات أى بالأصالة ، وقد يكون بالنسبة ، فالذى لا يدخل فيه المجاز بالذات أمور :

أحدها : الحرف ، لأنه لا يفيد معناه وحده ، بل لا يفيد إلا بذكر متعلقه ، فإذا لم يفد وحده فلا يدخله المجاز ، لأن دخوله فرع عن كون الكلام مفيداً ، وأما بيان دخوله فيه بالتبعية فبأن تستعمل متعلقاتها استعمالاً مجازياً فيفسر التيجوز من المتعلقات إليها كقوله تعالى : (فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدواً وحزناً) (٢) فإن تعليل الالتقاط بصيرورته عدواً لما كان مجازاً كان إدخال لام العلة أيضاً مجازاً ، وهذا فى الحقيقة يرجع إلى مجاز التركيب لكون الحرف قد ضم إلى ما لا ينبغى ضمه إليه ، هكذا قاله فى المحصول (٣) ، وفيه نظر . فإن هذا الضم قد يوجد فى المجاز الإفرادى ، كقولنا رأيت أسداً يرمى بالنشاب ، وأيضاً ولو لم يدخل المجاز بالذات فى الحرف لكونه غير مقيد بنفسه لم تدخل فيه الحقيقة بالذات أيضاً ، لكنه سياتى فى الفصل الثامن فى تفسير الحروف أنها وضعت لمعان واستعملت فيها .

(١) سورة البقرة الآية ٢٥٥ .

(٢) سورة القصص الآية ٨ .

(٣) انظر : المحصول (١ / ١٣٧) .

النوع الثانى : الفعل بأقسامه ، والمشتق بأقسامه ، كضارب ونحوه ، لأن كلا من الفعل والمشتق تابع لأصله ، وهو المصدر فى كونه حقيقة أو مجازاً ، فإطلاق ضارب مثلاً بعد انقضاء الضرب أو قبله إنما كان مجازاً ، لأن إطلاق الضرب والحالة هذه كقولنا : زيد ذو ضرب مجاز لا حقيقة .

الثالث : العلم لأنه إن كان مرتجلاً أو منقولاً لغير علاقة فلا إشكال فى كونه ليس بمجاز ، وإن نقل لعلاقة كمن سمى ولده مباركاً لما اقترن بحمله أو وضعه من البركة فكذلك ، لأنه لو كان مجازاً لامتنع إطلاقه عند زوال العلاقة وليس كذلك ، وتعليل المصنف بكونه لم ينتقل لعلاقة لا يستقيم بل الصواب ما قلناه . إذا علمت ذلك ، علمت أن ما عدا ما تقدم يدخل فيه المجاز بالذات ، قال فى المحصول : وهو اسم الجنس فقط نحو : أسد (١) .

المسألة الخامسة

المجاز خلاف الأصل

قال البيضاوى : (الخامسة : المجاز خلاف الأصل لاحتياجه إلى الوضع الأول ، والمناسبة ، والنقل ، ولإخلاله بالفهم ، فإن غالب كالاتفاق تساوى . والأولى الحقيقة عند أبى حنيفة ، والمجاز عند أبى يوسف (٢) رضى الله عنهما) .

(١) المصدر السابق ص ١٣٨ .

(٢) هو : يعقوب بن إبراهيم بن حبيب ، أبو يوسف ، صاحب أبى حنيفة ، تولى القضاء لثلاثة من الخلفاء : المهدي ، والهادي ، والرشيدي ، وهو أول من وضع السكت على مذهب أبى حنيفة . من أشهر كتبه «الخراج» ، توفى سنة ١٨٢ هـ .

انظر : (تاج التراجم ص ٨١ ، وفيات الأعيان ٥ / ٢١) .

أقول: الأصل في الكلام هو الحقيقة ، فإذا تعارض المعنى الحقيقي والمجازي فالحقيقي أولى ، لأن المجاز خلاف الأصل ، والمراد بالأصل هنا إما الدليل ، أو الغالب ، والدليل على ذلك أمران :

أحدهما : أن المجاز إنما يتحقق عند نقل اللفظ من شيء إلى شيء آخر لعلاقة بينهما ، وذلك يستدعي أمور ثلاثة : الوضع الأول ، والمناسبة ، والنقل ، وأما الحقيقة فإنه يكفي فيها أمر واحد وهو الوضع الأول ، وما يتوقف على شيء واحد أغلب وجوداً مما يتوقف على ذلك الشيء مع شيئين آخرين ،

الدليل الثاني : أن المجاز يغفل بالفهم ، وتقريره من وجهين :

أحدهما : أن الحمل على المجاز يتوقف على القرينة الحالية أو المقالية ، وقد تخفى هذه القرينة على السامع فيحمل اللفظ على المعنى الحقيقي ، مع أن المراد هو المجازي .

الثاني : أن اللفظ إذا تجرد عن القرينة فلا جائز أن يحمل على المجاز لعدم القرينة ، ولا على الحقيقة لأنه يلزم الترجيح بلا مرجح ، لأن المجاز والحقيقة متساويان على هذا التقدير ، ولا عليهما معاً للوقوع في الاشتراك ، فيلزم التوقف وهو مغل بالفهم ، وهذا فيما إذا لم يكن المجاز غالباً على الحقيقة .

فإن غلب المجاز على الحقيقة فقال أبو حنيفة : الحقيقة أولى لكونها حقيقة ، وقال أبو يوسف : المجاز أولى لكونه غالباً ، قال القرافي في شرح التنقيح : وهو الحق ، لأن الظهور هو المكلف به (١) ، وفي المحصول ، والمتنخب عن بعضهم : أنهما يستويان فلا ينصرف لأحدهما إلا بالنية ، لأن

(١) شرح تنقيح الفصول ص ٤٦ وما بعدها .

كل واحد راجح من وجه ومرجوح من وجه (١) . ومثل له المصنف بالطلاق ، وحقيقته في اللغة : إزالة القيد ، سواء كان عن نكاح أو ملك يمين ، أو غيرهما ثم اختص في العرف بإزالة قيد النكاح ، فلاجل ذلك إذا قال الرجل لأمته : أنت طالق لا نعتق إلا بالنية .

وقد تبين المصنف هنا الإمام الرازي في اختيار التساوي بين الحقيقة والمجاز ، والتمثيل بالطلاق ، ولم يذكرهما في المحصول ولا في المتنخب . وههنا : أمور مهمة .

أحدها : أنه لم يحرر محل النزاع ، وقد حرره الحنفية في كتبهم فإن مرجح هذه المسألة إليهم ، ونقله عنهم القرافي أيضاً (٢) ، فقالوا : المجاز له أقسام :

أحدها : أن يكون مرجوحاً لا يفهم إلا بقرينة ، كالأسد الشجاع ، فلا إشكال في تقديم الحقيقة ، وهذا واضح .

الثاني : أن يغلب استعماله حتى يساوى الحقيقة فقد اتفق أبو حنيفة وأبو يوسف على تقديم الحقيقة بلا خلاف أيضاً نحو : النكاح ، فإنه يطلق على العقد ، والوطء إطلاقاً متساوياً ، مع أنه حقيقة في أحدهما مجاز في الآخر .

الثالث : أن يكون المجاز راجحاً والحقيقة عانة لاتراد في العرف ، فقد انفقا على تقديم المجاز ، لأنه إما حقيقة شرعية كالصلاة ، أو عرفية كالدابة ولا خلاف في تقديمهما على الحقيقة اللغوية ، مثاله : حلف لا يأكل من هذه النخلة ، فإنه يحتمل بشرها ، لا بنخسها ، وإن كان هو الحقيقة ، لأنها قد أميتت .

(١) المحصول (١/١٤٧) .

(٢) شرح تنقيح الفصول ص ٤٣ .

الرابع : أن يكون راجحا ، والحقيقة تتعاهد في بعض الأوقات ، فهذا موضع الخلاف ، كما قال : والله لأشربن من هذا النهر ، فهو حقيقة في السكر من النهر بفيه ، وإذا اغترف بالكوز وشرب فهو مجاز ، لأنه شرب من الكوز لا من النهر ، لكنه المجاز الراجح المتبادر ، والحقيقة قد تتراد ، لأن كثيرا من الرعاء وغيرهم يكرع بفيه .

الأمر الثاني : أن الحكم بالتساوي الموجب للتوقف على القرينة مطلقا يستقيم إذا لم يكن المجاز من بعض أفراد الحقيقة ، كالراوية ، فإن كان فردا فلا ، فإنه إذا قال القائل مثلا : ليس في الدار دابة ، فليس فيها حمار قطعا ، لأننا إن حملنا اللفظ على المجاز الراجح وهو الحمار وشبهه فلا كلام ، أو على نفي الحقيقة ، وهو مطلق ما دب فينتفي الحمار أيضا ، لأنه يلزم من نفي الأعم نفي الأخص ، فصار الكلام دالا على نفي المجاز الراجح على كل تقدير ، فلا يتوقف على القرينة ، أما الحقيقة المرجوحة فهي منتفية على تقدير دون تقدير ، لحسن التوقف ، وإن كان الكلام في سياق الثبوت كان دالا على ثبوت الحقيقة المرجوحة ، فإذا قال : في الدار دابة ، فإن حملناه على الحقيقة المرجوحة فلا كلام ، أو المجاز الراجح ثبت أيضا ، لأنه يلزم من ثبوت الأخص ثبوت الأعم ، وأما المجاز فثابت على تقدير دون تقدير ، فيتوقف على القرينة ، فصارت الصور خمسة ، ثلاثة تتوقف على القرينة واثنان لا يتوقفان .

الأمر الثالث : أن التمثيل بالطلاق فيه نظر ، لأنه صار حقيقة عرفية عامة في حل قبل العقد ، وهي مقدمة على اللغوية كما سيأتي .

المسألة السادسة

في أسباب العدول عن الحقيقة إلى المجاز

قال البيضاوي : (السادسة : يعدل إلى المجاز لنقل لفظ الحقيقة

كالخنفقيق ، أو لحقارة معناه كقضاء الحاجة ، أو لبلاغة لفظ المجاز ، أو لعظمة في معناه كالجلس ، أو زيادة بيان كالأسد) .

أقول : المسألة السادسة في سبب العدول عن الحقيقة إلى المجاز ، وهو إما أن يكون بسبب لفظ الحقيقة ، أو معناها ، أو بسبب لفظ المجاز ، أو معناه :

الأول : أن يكون لفظ الحقيقة ثقيلا على اللسان ، كالخنفقيق ، قال الجوهري : هو الداهية ، ثم ذكر أن الداهية هو ما يهيب الشخص من نوائب الدهر العظيمة ، قال : وهو أيضا الجيد الرأي (١) .

إذا تقرر هذا فلك أن تعدل عن هذا اللفظ لثقله إلى لفظ آخر بينه وبين المصيبة علاقة ، كالموت مثلا ، فيقال : وقع في الموت .

الثاني : أن يكون معناها حقيرا ، كقول السائل لسلمان الفارسي (٢) : عليكم نبيكم كل شيء حتى الخراءة ؟ فقال له سلمان : دأجل نهانا عن كذا ، وكذا ، (٣) فلما كان معناها حقيرا عدل عنها إلى التعبير بالغائط الذي هو اسم المكان المظلم ، أي المنخفض ، وبقضاء الحاجة أيضا ، الذي هو عام في كل شيء .

الثالث : أن يحصل باستعمال لفظ المجاز شيء من أنواع البديع ،

(١) الصحاح مادة داهية ، (٦ / ٢٣٤٤) .

(٢) هو : سلمان الفارسي ، أبو عبد الله ، مولى رسول الله ﷺ سئل عن نسبه فقال : أنا سلمان ابن الإسلام ، أخى النبي ﷺ بينه وبين أبي الدرداء ، وهو الذي أشار بحفر الخندق حول المدينة ، توفي بالمدينة سنة ٣٦ هـ .

(الإصابة ٢ / ٦٢ ، تهذيب الاسماء ١ / ٢٢٧) .

(٣) روى مسلم - كتاب الطهارة - باب الاستطابة - عن سلمان قال : قال لنا المشركون : إنى أرى صاحبكم يعلسكم حتى يعلسكم الخراءة ؟ فقال : أجل ، إنه نهانا أن يستنجى أحدهنا بيمينه ، أو يستقبل القبلة ، ونهى عن الروث والعظام ، وقال : لا يستنجى أحدكم بدون ثلاثة أحجار .

والبلاغة ، كالمجانسة ، والمقابلة ، والسجع ، ووزن الشعر ، ولا يحصل بالحقيقة .

الرابع : أن يكون في المجاز عظمة . أى تعظيم كقولك : سلام على المجلس العالى ، فإن فيه تعظيماً ، بخلاف المخاطبة ، كقولك : سلام عليك ، أو يكون فيه زيادة بيان ، أى يكون فيه تقوية لما يريد المتكلم ، كقولك : رأيت أسداً يرمى ، فإن فيه من المبالغة ما ليس في قولك : رأيت إنساناً يشبه الأسد في الشجاعة .

المسألة السابعة

في بيان ما لا يكون حقيقة ولا مجازاً

قال البيضاوى : (السابعة : اللفظ قد لا يكون حقيقة ولا مجازاً ، كما في الوضع الأول والأعلام ، وقد يكون حقيقة ومجازاً باصطلاحين كالعادة) .

وأقول : اللفظ قد لا يكون حقيقة ، ولا مجازاً ، وذلك في شيئين :

أحدهما : إذا وضع الواضع لفظاً لمعنى ، ولم يستعمل فيه لما تقدم في حد الحقيقة والمجاز : أن كلا منهما هو اللفظ ، فإذا لم يستعمل لا يكون حقيقة ولا مجازاً ، وأهمل المصنف هذا القيد ، ولا بد منه ، وقيده تبعاً للإمام بالوضع الأول (١) ، يحتد عن المجاز ، فإنه موضوع على الصحيح كما تقدم عند ذكر العلاقة ، لكن الوضع الحقيقي سابق على الوضع المجازى ، ووجه الاحتراز : أن المراد من كون المجاز موضوعاً أن استعماله يتوقف على اعتبار العرب لتلك العلاقة الحاصلة في ذلك المجاز ، إما باستعمالهم له أو مائله ، وإما بتخصيصهم عليه ، فلما كان وضعه قد يكون باستعمال لم يمكن

(١) المحصول (١ / ١٤٧) .

إطلاق القول بأن الوضع ليس بحقيقة ولا مجاز ، فإن هذا النوع من الوضع مجاز لوجود شرطه فيه .

النوع الثانى : الأعلام ، كشور ، وأسد وغيرهما ، فلا يكون حقيقة لأنها ليست بوضع واضح للغة ، ولأنها مستعملة في غير موضوعها الأصلي ، ولا مجازاً لأنها مستعملة لغير علاقة ، وهذا الكلام ضعيف ، أما الأول فلأن العرب قد وضعت أعلاماً كثيرة ، وأما الثانى فلأنه إنما يأتى إذا فرعنا على مذهب سيبويه (١) وهو أن الأعلام كلها منقولة ، وقد خالفه الجمهور وقالوا إنها تنقسم إلى منقولة ، ومرجلة ، ولو سلمنا أنها كلها منقولة فينبغى أن تكون حقيقة عرفية خاصة ، وأما الثالث فقد تقدم منعه في المسألة الرابعة .

قوله : (وقد يكون حقيقة ومجازاً باصطلاحين) أى قد يكون اللفظ الواحد بالنسبة إلى المعنى الواحد حقيقة ومجازاً ، لكن باصطلاحين كإطلاق الدابة على الإنسان مثلاً ، فإنه حقيقة لغوية ، مجاز عرفى ، وقد علمت من هذا وما قبله أن اللفظ الواحد بالنسبة إلى المعنى الواحد قد يكون حقيقة فقط ، أو مجازاً فقط ، أو حقيقة ومجازاً ، أو لا حقيقة ولا مجازاً .

(١) هو : عمرو بن عثمان بن قنبر ، المعروف بسيبويه ، إمام البصريين ، علامة النحو المعروف ، من مؤلفاته والكتاب ، توفي سنة ١٨٠ هـ .

أنظر : (بغية الوعاة ٢ / ٢٢٩ ، شذرات الذهب ١ / ٢٥٢) .

المسألة الثامنة

في علامة الحقيقة والمجاز

قال البيضاوي: (الثامنة: علامة الحقيقة سبق الفهم، والعراء عن القرينة. وعلامة المجاز لإطلاق على المستحيل مثل: (وسائل القرية)، والإعمال في المنسب كالدابة للحمار).

وأقول: المسألة الثامنة في علامة كون اللفظ حقيقة في المعنى المستعمل فيه، وهو أمران:

أحدهما: سبقه إلى إلهام جماعة من أهل اللغة بدرن قرينة، لأن السامع لو لم يعلم أن الواضع وضعه له لم يسبق فهمه إليه دون غيره، وقد أهمل المصنف التقيد بالقرينة، مع أن الإمام، وأتباعه ذكروه (١)، ولا بد منه ليخرج قولك: رأيت أسدا يرمي بالنشاب ونحوه، فإن قيل: المشترك إذا تجرد عن القرينة لا يسبق إلى الفهم منه شيء، مع أنه حقيقة في كل من أفراده، قلنا: العلامة تستلزم الإطار، لا الانعكاس.

الثاني: تعرية اللفظ عن القرينة، فإذا سمعنا أهل اللغة يعبرون عن المعنى الواحد بلفظين، لكن أحدهما لا يستعملونه إلا بقرينة، فيكون الآخر حقيقة، لأن حذف القرينة دليل على استحقاق اللفظ لذلك المعنى عندهم.

وأما المجاز فله أيضاً علامتان:

إحدهما: إطلاق الشيء على ما يستحيل منه، لأن الاستحالة تقتضي أنه غير موضوع له، فيكون مجازاً كقوله تعالى: (وسائل القرية) (٢). أي أهل القرية.

(١) انظر: المحصول (١/ ١٤٠).

(٢) سورة يوسف الآية ٨٢.

الثانية: إعمال اللفظ في المنسب بأن يكون اللفظ موضوعاً للمعنى له أفراد، فيترك أهل العرف استعماله في بعض تلك الأفراد بحيث يصير ذلك البعض منسياً، ثم يستعملون اللفظ في ذلك البعض المنسب، فيكون مجازاً أي عرفياً مثاله: الدابة، فإنها موضوع في اللغة لكل ما دب، كالفرس، والحمار، وغيرهما، فترك أهل بلاد العراق استعمالها في الحمار، بحيث صار منسياً، فأطلقها عليه مجاز عندهم، وأما إطلاقها على غير المنسب فقد أطلقوا بأنه مجاز لغوي، لأن قصرها على الحمار بأرض مصر، والفرس بأرض العراق وضع آخر، وقد نقل الإمام علامات أخرى للحقيقة والمجاز وضعها فلذلك تركها المصنف.

الفصل السابع

في تعارض ما يخل بالفهم

قال البيضاوي : (الفصل السابع : في تعارض ما يخل بالفهم وهو الاشتراك ، والنقل ، والمجاز ، والإضمار ، والتخصيص) وذلك على عشرة أوجه :

الأول : النقل أولى من الاشتراك لإفراده في الحالتين كالزكاة .

الثاني : المجاز خير منه لكثرة ، وإعمال اللفظ مع القرينة ودونها كالنكاح .

الثالث : الإضمار خير منه ، لأن احتياجه إلى القرينة في صورة ، واحتياج الاشتراك إليها في صورتين مثل : « وأسأل القرية » ،

الرابع : التخصيص خير منه ، لأنه خير من المجاز كما سيأتي مثل : (ولا تنكحوا ما نكح آبائكم من النساء) فإنه مشترك أو يختص بالعقد وخص منه الفاسد .

الخامس : المجاز خير من النقل لعدم استلزامه نسخ الأول كالصلاة .

السادس : الإضمار خير منه ، لأنه مثل المجاز كقوله تعالى : (وحرر

الربا) فإن الأخذ بمضمون ، والربا نقل إلى العقد .

السابع : التخصيص أولى لما تقدم مثل : (وأحل الله البيع) فإنه

المبادلة مطلقا وخص عنه الفاسد ، أو نقل إلى المستجمع لشروط الصحة .

الثامن : الإضمار مثل : المجاز لاستوائهما في القرينة مثل : هذا بنى .

التاسع : التخصيص خير من المجاز ، لأن الباقي متعين والمجاز ربما

لا يتعين مثل : (ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه) فإن المراد التلفظ ، وخص النسيان أو الذبح .

العاشر : التخصيص خير من الإضمار لما مر مثل : (ولكم في الفصاص حياة) .

تفنيه : الاشتراك خير من النسخ ، لأنه لا يبطل ، والاشتراك بين هاتين خير منه بين علم ومعنى وهو خير منه بين معنيين) .

أقول : الخلل الحاصل في فهم مراد المتكلم من احتمالات خمسة :

الاشتراك : والنقل ، والمجاز ، والإضمار ، والتخصيص ، لأنه إذا اتقى احتمال الاشتراك ، والنقل كان اللفظ موضوعا لمعنى واحد ، وإذا اتقى احتمال المجاز ، والإضمار كان المراد باللفظ ما وضع له ، وإذا اتقى احتمال التخصيص كان المراد باللفظ جميع ما وضع له ، فلا يبقى عنده ذلك خلل في الفهم ، ولا شك أن هذه الاحتمالات إنما نخل باليقين لا بالظن ، وقد نص الإمام الرازي على أن الأدلة السمعية لا تقيد اليقين إلا بعد شروط عشرة وهي هذه الخمسة ، وانتفاء النسخ ، والتقديم ، والتأخير ، وتغيير الإعراب والتصريف ، والمعارض العقلي (١) ، وليس المراد بالمجاز هنا مطلق المجاز وهو المقابل للحقيقة ، بل المراد به مجاز خاص ، وهو المجاز الذي ليس بإضمار ولا تخصيص ، ولا نقل ، لأن كل واحد من هذه الثلاثة مجاز أيضاً ، ولهذا اقتصر بعض المحققين على ذكر التعارض بين الاشتراك والمجاز ، وإنما أفرد هذه الثلاثة لكثرة وقوعها ، أو لقوتها ، حتى اختلف في بعضها وهو التخصيص ، هل هو سالب الإطلاق الحقيقي أم لا كما سيأتي .

واعلم أن التعارض بين الاحتمالات الخمسة المذكورة في الكتاب يقع

(١) انظر : المحصول (١/١٥٢) :

على عشرة أوجه ، وضابطه : أن يؤخذ كل واحد مع ما بعده ، فلاشتراك يعارض الأربعة الباقية ، والنقل يعارض الثلاثة الباقية ، وأما معارضته للاشتراك فقد تقدمت ، فهذه تسعة ، والإضمار يعارض التخصيص ، ومعارضته للثلاثة المتقدمة تقدمت ، فهذه عشرة أوجه .

وإذا أردت معرفة الأولى من هذه الخمسة عند التعارض من غير تكلف فاعلم : أن كل واحد منها مرجوح بالنسبة إلى كل ما بعده ، راجح على ما قبله إلا الإضمار ، والمجاز فهما سيان ، فإذا استحضرت هذه الخمسة كارتبها المصنف أثبت بالجواب ضرباً وهذه هي صور التعارض العشر .

الأول : النقل أولى من الاشتراك ، لأن المنقول مدلوله مفرد في الحالتين أي قبل النقل وبعده ، أما قبل النقل فإن مدلوله المنقول عنه ، وهو المعنى اللغوي ، وأما بعده بالمنقول إليه وهو الشرعي ، أو العرفي وإذا كان مدلوله مفرداً فلا يمتنع العمل به ، بخلاف المشترك ، فإن مدلوله متعدد في الوقت الواحد ، فيكون مجعلاً لا يعمل به إلا بقريضة عند من لا يحمله على المجموع مثاله لفظ الزكاة ، يحتمل أن يكون مشتركاً بين السماء ، وبين القدر المخرج من النصاب ، وأن يكون موضوعاً للبناء فقط ، ثم نقل إلى القدر المخرج شرعاً ، فالنقل أولى لما قلناه .

الثاني : المجاز أولى من الاشتراك لوجهين :

أحدهما : أن المجاز أكثر من الاشتراك بالاستقراء حتى بالغ ابن جنى وقال : أكثر اللغات مجاز ، والكثرة تفيد الظن في محل الشك .

الثاني : أن فيه إعمالاً للفظ دائماً ، لأنه إن كان معه قريضة تدل على إرادة المجاز أعملناه فيه ، وإلا أعملناه في الحقيقة ، بخلاف المشترك ، فإنه لا بد في إعماله من القريضة ، مثاله لفظ : النكاح ، يحتمل أن يكون مشتركاً

بين العقد ، والوطء ، وأن يكون حقيقة في أحدهما مجازاً في الآخر ، فيسكون المجاز أولى لما قلناه .

الثالث : الإضمار أولى من الاشتراك ، لأنه لا يحتاج إلى القريضة إلا في صورة واحدة ، وهي حيث لا يمكن إجراء اللفظ على ظاهره ، فحينئذ لا بد من قريضة تعيين المعنى المراد ، وأما إذا جرى على ظاهره فلا يحتاج إلى قريضة ، بخلاف المشترك ، فإنه مفتقر إلى القريضة في جميع صورته ، مثاله قوله تعالى : (وسأل القرية)^(١) فيحتمل أن يكون لفظ القرية مشتركاً بين الأهل والأبنية ، وأن يكون حقيقة في الأبنية فقط ، ولكن أضمر الأهل ، والإضمار أولى .

الرابع : التخصيص أولى من الاشتراك لأن التخصيص خير من المجاز كما سيأتي ، والمجاز خير من الاشتراك ، كما تقدم ، والخير من الخير خير ، مثاله : استدلال الحنفى عن أنه لا يحل له نكاح امرأة ذات بها أبوه بقوله تعالى : (ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم)^(٢) بناء على أن المراد بالنكاح هنا : هو الوطء .

فيقول الشافعى : يلزمك الاشتراك ، لأنه قد تقرر أن النكاح حقيقة في العقد ، كما في قوله تعالى : (وأنكحوا الأباى منكم)^(٣) فيلغى حمله هنا عليه قراراً من ذلك .

فيقول الحنفى : وأنت أيضاً يلزمك التخصيص ، لأن العقد الفاسد لا يقتضى التحريم .

فيقول الشافعى : التخصيص أولى لما قلناه .

(١) سورة يوسف الآية ٨٢ .

(٢) سورة النساء الآية ٢٢ .

(٣) سورة النور الآية ٣٢ .

الخامس : المجاز أولى من النقل لأن النقل يستلزم نسخ المعنى الأول بخلاف المجاز ، مثاله : « الصلاة » فإن المعتزلة يدعون نقلها من الدعاء إلى الأفعال الخاصة ، والإمام ، وأتباعه يقولون : إن استعمالها فيها بطريق المجاز فيكون المجاز أولى لما قلناه (١) .

السادس : الإضمار أولى من النقل ، لأن الإضمار والمجاز متساويان ، كما سيأتي ، والمجاز خير من النقل ، لما عرفت والمساوى للخير خير ، مثاله قوله تعالى : (وحرّم الربا) (٢) فالآية لا بد فيها من تأويل ، لأن الربا هو الزيادة ، ونفس الزيادة لا توصف بجهل ولا حرمة ، فقالت الحنفية : التقدير أخذ الزيادة ، فإذا توافقا على إسقاطها صح العقد ، وقال الشافعي : الربا نقل إلى العقد المشتمل على الزيادة لقربة قوله تعالى : (وأحل الله البيع) فيكون المنهى عنه هو نفس العقد ، فيفسد سواء اتفقا على حط الزيادة أم لا .

السابع : التخصيص أولى من النقل ، لأن التخصيص خير من المجاز كما سيأتي ، والمجاز خير من النقل لما تقدم ، والخير من الخير خير ، مثاله قوله تعالى : (وأحل الله البيع) فإن الشافعي يقول : المراد بالبيع هو البيع اللغوي ، وهو مبادلة الشيء بالشيء مطلقا ، ولكن الآية خصصت بأشياء ورد النهي عنها ، فعلى هذا يجوز بيع ابن آدميات مثلا ، ما لم يثبت تخصيصه ، ويقول الحنفي ، نقل للشارع لفظ البيع من مدلوله اللغوي إلى المستجمع لشرائط الصحة ، فليس باقيا على عمومته حتى يستدل به على كل مبادلة . فيقول له الشافعي : التخصيص أولى .

الثامن : الإضمار مثل المجاز ، أي فيكون اللفظ مجمولا ، حتى لا يرجع

أحدهما إلا بدليل ، لاستواءهما في الاحتياج إلى القرينة ، وفي احتمال خفائها ، وذلك لأن كلا منها يحتاج إلى قرينة تمنع المخاطب عن فهم الظاهر وكما يحتمل وقوع الخفاء في تعيين المضمّر يحتمل وقوعه في تعيين المجاز ، فاستويا مثاله : إذا قال السيد لعبيده الأصغر منه سنا « هذا ابني » فيحتمل أن يكون قد عبر بالبنوة عن العتق ، فيحكم بعقده ، ويحتمل أن يكون فيه إضمار تقديره « هذا مثل ابني » أي في الخنو ، أو في غيره فلا يعتق ، والمسألة فيها خلاف في مذهب الإمام الشافعي ، والمختار أنه لا يعتق بمجرد هذا اللفظ .

التاسع : التخصيص خير من المجاز ، لأن الباقي بعد التخصيص يتعين ، لأن العام يدل على جميع الأفراد ، فإذا خرج البعض بدليل بقيت دلالاته على الباقي من غير تأمل ، وأما المجاز فربما لا يتعين ، لأن اللفظ وضع لبدل على المعنى الحقيقي ، فإذا اتفقت قرينة اقتضى صرف اللفظ إلى المجاز إلى نوع تأمل واستدلال لاحتمال تعدد المجازات ، مثاله : استدلال أي حنيفة على أن الذابح إذا ترك التسمية عمدا لا تحل ذبيحته بقوله تعالى : (ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه) (١) أي لا تأكلوا مما لم يلفظ عليه باسم الله تعالى فيلزمه التخصيص ، لأنه يعلم أن النامى تحل ذبيحته ، فيقول الشافعي : المراد بذكر الله تعالى هو الذبح مجازا لأن الذبح غالبا فقارنه التسمية ، فيكون نهيا عن أكل غير المذبح ، أو يقول : هو مجاز عن ذبح عبدة الأوثان ، وما أهل لغير الله ، لملازمته ترك التسمية .

العاشر : التخصيص خير من الإضمار ، لأنه قد مر أن التخصيص خير من المجاز ، وأن المجاز والإضمار متساويان ، والخير من المساوى خير ،

(١) سورة الانعام الآية ١٢١ .

(٢٠ - الاسنوى - ١٣)

(١) المحصول (١ / ١٤٤) .

(٢) سورة البقرة الآية ٢٧٥ .

مثاله قوله تعالى : (ولكم في القصاص حياة) (١) ،

فقال بعضهم : الخطاب مع الورثة ، لأنهم إذا اقتصوا فقد سلخوا وحيوا بدفع شر هذا القاتل الذي صار عدوا لهم بالقتل ،

وقال بعضهم : الخطاب للقاتلين . لأن الجاني إذا اقتص منه فقد انمحي اسمه فيبقى حيا حياة معنوية ، فعلى هذين الوجهين لا إضرار ولا تخصيص .

وقال بعضهم : الخطاب للناس كلهم ، وحينئذ يحتمل أن يكون فيه إضرار وتقديره : ولكم في مشروعية القصاص حياة ، لأن الشخص إذا علم أنه يقتص منه فيكف عن القتل ، فتحصل الحياة ، وعلى هذا فلا تخصيص ويحتمل أن لا يقدر شيء ، ويكون القصاص نفسه فيه الحياة ، أما الحقيقية ولكن لغير الجاني ، للمعنى الذي قلناه وهو الانكفاء ، أو المعنوية ولكن للجاني بخصوصه ، لأنه قد سلم من الإثم ، وعلى هذا فلا إضرار فيه ، لكن فيه تخصيص .

تنبيه :

اعلم أن التخصيص الذي سبق ترجيحه على الاشتراك هو التخصيص في الأعيان ، أما التخصيص في الأزمان وهو النسخ فإن الاشتراك خير منه ، وحينئذ فيكون الباقي خيرا منه بطريق الأولى ، وذلك لأن الاشتراك ليس فيه إبطال ، بل يقتضى التوقف إلى القرينة ، والنسخ يكون مبطلا ، والاشتراك بين علمين خيرا من الاشتراك بين علم ومعنى . لأن العلم يطلق على شخص مخصوص فإن المراد إنما هو العلم الشخصي . لا الجنس ، والمعنى يصدق على أشخاص كثيرة فكان اختلال الفهم يجعله مشتركا بين

(١) سورة البقرة الآية ١٧٩ .

علمين أقل فكان أولى مثاله أن يقول شخص : رأيت الأسودين ، فعمله على تخصيص كل منهما اسمه الأسود أولى من عمله على شخص اسمه الأسود وآخر لونه أسود . والاشتراك بين علم ومعنى خيرا من الاشتراك بين معنيين لقلة الاشتراك فيه ومثاله الأسودان أيضا ، فعمله على العلم على العلم والمعنى أولى من تخصيص لونهما أسود .

الثاني : أنها للمعية ، وإليه ذهب الحنفية .

المذهب الثالث : وهو المختار أنها لمطلق الجمع ، أى لا تدل على ترتيب ولا معية ، وقيدها الإمام بالواو العاطفة (١) ، ليحترز عن الواو التي بمعنى مع نحو جاء البرد والطيا لسة ، وواو الحال نحو ما جاء زيد والشمس طالعة ، فإنهما يدلان على المعية ، وتعبير المصنف بالجمع المطلق غير مستقيم ، لأن الجمع المطلق هو الجمع الموصوف بالإطلاق ، لأننا لا نفرق بالضرورة بين الماهية بلا قيد ، والماهية المقيدة ولو بقيد لا ، والجمع الموصوف بالإطلاق ليس له معنى هنا ، بل المطلوب هو مطلق الجمع ، بمعنى أى جمع كان ، سواء كان مرتباً أو غير مرتب ، كطلق الماء ، والماء المطلق .

الأدلة

استدل المصنف على أنها لمطلق الجمع بأمور :

أحدها : إجماع النحاة : قال السيرافي (٢) ، والسيهيلي (٣) ، والفارسي (٤) : أجمع عليه نحاة البصرة ، والكوفة وليس الأمر كما قالوا ، فقد ذهب جماعة

(١) انظر : المحصول (١/ ١٦٠) .

(٢) هو : الحسن بن عبد الله المرزبان السيرافي ، نحوي ، عالم بالأدب ، تفقه في عمان وسكن بغداد . من كتبه : د الإقناع ، في النحو . توفي سنة ٣٦٧ هـ .

انظر : (وفيات الاعيان ١ / ١٣٠ ، الأعلام ٢ / ١٩٦) .

(٣) هو : عبد الرحمن بن عبد الله بن أحمد الخثعمي السهيلي ، حافظ ، عالم باللغة والسير ، من مؤلفاته : د الروض الأنف ، توفي سنة ٥٨١ هـ .

انظر : (وفيات الاعيان ١ / ٢٨٠ ، تذكرة الحفاظ ٤ / ١٣٧) .

(٤) تقدمت ترجمته .

الفصل الثامن

في تفسير حروف يحتاج إليها

وفيه مسائل

المسألة الأولى

في الواو العاطفة

قال البيضاوي : (الفصل الثامن : في تفسير حروف يحتاج إليها وفيه

مسائل :

الأولى : د الواو ، للجمع المطلق بإجماع النحاة ، ولأنها تستعمل حيث يمنع الترتيب مثل : تقاتل زيد وعمر ، وجاء زيد وعمر ، وقيل : لأنها كالجمع والتثنية ، وهما لا يوجبان الترتيب . قيل : أنكر عليه الصلاة والسلام د ومن عصاهما ، د ومن غصى الله تعالى ورسوله . قلنا : ذلك لأن الأفراد بالذكر أشد تعظيماً . قيل : لو قال لغير الممسوحة : أنت طالق ، وطالق طلقت واحدة ، بخلاف ما لو قال : أنت طالق طلقتين . قلنا : الإنشاءات مترتبة بترتيب اللفظ ، وقوله : طلقتين تفسير لطاق .

أقول : عقد المصنف هذا الفصل لتفسير الحروف التي تشتد الحاجة في الفقه إلى معرفتها لوقوعها في أدلتها ، وذكر فيه ست مسائل .

الأولى : في حكم الواو ، وفيها ثلاثة مذاهب :

أحدها : أنها للترتيب ، وهو الذي اشتهر عن أصحاب الشافعي رضي

الله عنه .

إلى أنها للترتيب منهم : ثعالب (١) ، وقطرب (٢) ، وهشام (٣) ، وأبو جعفر الدينوري (٤) ، وأبو عمر الزاهد (٥) .

الدليل الثاني : أنها تستعمل فيما يستحيل فيه الترتيب ، وهو شيآن :

أحدهما : المفاعلة كقولنا : تقاتل زيد وعمرو ، فإن المفاعلة تقتضي وقوع الفعلين معا ، ولهذا لا يصح أن تقول : تقاتل زيد ثم عمرو ، والأصل حقيقة في الترتيب أيضا ، دفعا للاشتراك ، وهذا الدليل لا يثبت به المدعى ، فإنه نفي الترتيب فقط ولم ينف المعية .

الثاني : التصريح بالتقديم ، كقولنا : جاء زيد وعمرو قبله ، ولك أن تقول : إنها مستعملة هنا في غير موضوعها مجازا جمعا بين الأدلة .

(١) هو : أحمد بن يحيى بن زيد بن سيار الشيباني بالولاء ، أبو العباس المعروف بشعلب ، إمام الكوفيين في النحو واللغة : توفي سنة ٢٩١ هـ .
انظر : (طبقات الحنابلة ١ / ٨٠ ، ٨٤ ، بقية الوعاة ١ / ٣٩٦) .

(٢) هو : محمد بن المستنير بن أحمد ، أبو علي ، المعروف بقطرب المصري ، تلميذ ديبويه ، من كتبه : معاني القرآن ، ودإرب القرآن ، توفي سنة ٢٠٦ هـ .
انظر : (معجم الأدباء ١٩ / ٥٢ ، وفيات الأعيان ٣ / ٤٣٩) .

(٣) هو : هشام بن أحمد بن خالد بن سعيد ، المولود سنة ٤٠٨ هـ ، كان من أعلم الناس باللغة والنحو ومعاني الأشعار ، من مؤلفاته : نسكت الكامل ، للبرد ، توفي سنة ٤٨٩ هـ (بقية الوعاة ص ٤٠٩ ط بيروت) .

(٤) هو : أحمد بن داود بن يوسف ، أبو جعفر ، أديب من أهل دباغة ، بالاندلس ، من كتبه : شرح أدب الكاتب ، لابن قتيبة ، وشرح المقامات ، للحريري ، توفي سنة ٥٩٧ هـ .

انظر : (هدية العارفين ١ / ٨٩ ، الأعلام ١ / ١١٩) .

(٥) هو : محمد بن عبد الواحد بن أبي هاشم أبو عمر الزاهد المطرزي البازودي ولد ببغداد سنة ٢٦١ هـ ، وتوفي بها سنة ٣٤٥ هـ ، كان من أئمة اللغة ، وله تصانيف كثيرة منها : رسالة في غريب القرآن ، وغريب الحديث .

انظر : (وفيات الأعيان ١ / ٥٠٠ ، تاريخ بغداد ٢ / ٣٥٦ ، الأعلام ٦ / ٢٥٤) .

الدليل الثالث : قال أهل اللغة : واو العطف في الأسماء المختلفة كواو الجمع ، وألف التثنية في الأسماء المتماثلة ، فإنهم لما لم يتمكنوا من جمع المختلفة أتوا بالواو ، ولا شك أن التثنية والجمع لا يوجبان الترتيب ، فكذلك الواو .

دليل القائلين بالترتيب

استدل من قال إنها للترتيب بوجهين :

الأول : ما رواه مسلم أن خطيبا قام بين يدي النبي ﷺ فقال : من يطع الله ورسوله فقد رشد ، ومن يعصهما فقد غوى ، فقال عليه الصلاة والسلام : بئس الخطيب أنت ، قل : ومن يعص الله ورسوله فقد غوى ، (١) فلو كانت الواو لمطلق الجمع لم يكن بين العبارتين فرق .

وجوابه : أن الإنكار إنما هو لأن أفراد اسم الله تعالى بالذكر أشد تعظيما له ، يدل عليه أن الترتيب في معصية الله ورسوله لا يتصور ، لكونهما متلازمين ، فاستعمال الواو هنا مع انتفاء الترتيب دليل لنا عليهما .

فإن قيل : قد قال عليه الصلاة والسلام : لا يؤمن أحدكم حتى يكون الله

(١) رواه مسلم : كتاب الجمعة ، باب : تخفيف الصلاة والخطبة من حديث عدى بن حاتم ، وأبو داود - كتاب الصلاة ، باب : الرجل يخطب على قوس حديث ١٠٩٩ ، كتاب الأدب - باب ٨٥ ، والنسائي : كتاب النكاح ، باب : ما يكره من الخطبة ٩٠١٦ .

والحاكم من طريق غير طريق مسلم وصححه على شرط الشيخين ، والخطيب هو : ثابت بن قيس بن شماس الأنصاري ، كما ورد في رواية أبي نعيم في المعرفة .
ولفظه : عن هدى بن حاتم : أن رجلا خطب عند النبي ﷺ فقال : من يطع الله ورسوله فقد رشد ، ومن يعصهما فقد غوى . فقال النبي ﷺ : بئس الخطيب أنت ، قل : ومن يعص الله ورسوله .

ورسوله أحب إليه مما سواهما، (١) فقد جمع بينهما في الضمير ، كما جمع الخطيب فما الفرق بينهما ؟ .

فالجواب : أن منصب الخطيب قابل للزال ، فيتوهم أنه جمع بينهما لتساويهما عنده بخلاف الرسول ﷺ ، وأيضاً الكلام الرسول ﷺ جملة واحدة ، فيقع الظاهر فيه موقع المضمرة قليل في اللغة ، بخلاف كلام الخطيب فإنه جملتان .

الدليل الثاني : أنه إذا قال لغير المدخول بها : أنت طالق ، وطالق ، طلقت طلقة واحدة على القول الجديد الصحيح للإمام الشافعي ، ولو كانت الواو للجمع لكان قوله أنت طالق وطالق طلقتين .

وجوابه : وأن قوله : وطالق معطوف على الإنشاء ، فيكون إنشاء آخر والإنشآت تقع معانيها مترتبة بترتيب الفاظها ، لأن معانيها مقارنة لالفاظها فيكون قوله : وطالق إنشاء لإيقاع طلقة أخرى في وقت لا يقبل الطلاق ، لأنها بانة بالأولى بخلاف قوله : طلقتين ، فإنه تفسير لطاق وليس بإنشاء .

المسألة الثانية

فيما تقيده الفاء

قال البيضاوي : (الثانية : د الفاء ، للتعقيب إجماعاً ، ولهذا ربط بها

(١) حديث صحيح رواه البخاري : كتاب الإيمان . باب : حب الرسول من الإيمان ص ١٤ ، كما رواه مسلم وأحمد والترمذي والنسائي وابن ماجه ولفظه : ثلاث من كن فيه وجد حلاوة الإيمان : أن يكون الله ورسوله أحب إليه مما سواهما . . . الحديث . . .

انظر : (فيض القدير ٢٨٦/٣ ، ٢٨٧) .

الجزاء إذا لم يكن فعلاً وقوله تعالى : (لا تفتروا على الله كذباً فيسحقكم بعذاب) مجاز .

الثالثة : د في ، للظرفية ، ولو تقديرها مثل : (ولا صلبنكم في جذوع النخل) ولم يثبت مجيئها للسببية .

الرابعة : د عن ، لا ابتداء الغاية ، وللتبعيض ، وللتبيين ، وهي حقيقة في التبيين دفعا للاشتراك) .

أقول : المسألة الثانية في معنى د الفاء ، فجمهور العلماء على أنها تفيد الترتيب والتعقيب ، أي تدل على وقوع الثاني عقب الأول بغير مهلة في كل شيء بحسبه ، فلو قال : دخلت مصر فسكك ، أفادت التعقيب على ما يمكن .

واستدل عليه المصنف عليه بالإجماع ، وليس كذلك ، فقد ذهب الفراء (١) إلى أن ما بعدها يجوز أن يكون سابقاً . كقوله تعالى : (وكن من قرية أهلكتها فجاءها بأسنا بياتاً أو هم قاتلون) (٢) فإن مجيء البأس إنما يكون قبل الهلاك . وذهب الجرمي (٣) إلى أنها إن دخلت على الأماكن أو المطر فلا ترتيب ، تقول : نزلنا نجداً قتهامة ، وإن كانت تهامة في هذا سابقة .

ولأجل كونها للتعقيب ربطت الجزء ، أي وجوباً إذا لم يكن فعلاً

(١) هو : يحيى بن زياد بن عبد الله الديلمي ، المعروف بالفراء ، كان من أعلم الكوفيين باللغة والنحو والأدب ، من كتبه : د معاني القرآن ، و د المصادر في القرآن ، . توفي سنة ٢٠٧ هـ .

انظر : (بغية الوعاة ٢ / ٣٣٣ ، وفيات الأعيان ٢٢٥/٥) .

(٢) سورة الاعراف الآية ٤ .

(٣) هو : صالح بن إسحاق الجرمي بالولاء ، فقيه ، عالم بالنحو واللغة ، من أهل البصرة ، من كتبه : د غريب سيويه ، توفي سنة ٢٢٥ هـ .

انظر ترجمته : (وفيات الأعيان ٢٢٨/١ ، الاعلام ١٨٩/٣) .

نحو ، إن قام زيد فعمرو قائم ، فإن الجزاء يجب أن يوجد عقب الشرط ،
فلو لم تكن إلغاء مناسبة لهذا المعنى ، مفيدة للتعقيب لم يجب دخولها
عليه كالواو ، وثم فإنه لا يجب ، بل يجوز ، وإنما قيده بغير الفعل ، لأن
الفعل إن كان ماضيا فلا يجوز دخولها عليه ، نحو : إن قام زيد قام عمرو ،
وإن كان مضارعاً جاز ، لكنه لا يجب ، نحو إن قام زيد يقوم عمرو ،
وبعضهم جعل ذلك دليلاً ثانياً ، وفيه نظر ظاهر ، فقد تكون الفائدة هي
الدلالة على أن الثاني جزاء عن الأول ، ومسبب عنه ، وكونه جزاء دليل
على التأخر ، والتعقيب ، ولأجل هذا لم يجعله المصنف دليلاً كما جعله
الإمام (١) ، بل استدل بالإجماع ، وجعل هذا من باب التحسين والتقوية ،
وهو من محاسن كلامه .

وذهب بعض العلماء إلى أنها تفيد الترتيب مع التراخي ، واستدلوا
بقوله تعالى : (لا تفترؤا على الله كذبا فيسحتكم بعذاب) (٢) فإن الافتراء
في الدنيا ، والسحت وهو الاستئصال إنما هو في الآخرة ، والجواب :
أن على ذلك أن الاستئصال لما كان يقطع بوقوعه جزاء المفترى جعل
كالواقع عقب الافتراء مجازاً ، ولا شك أن المجاز خير من الاشتراك .

المسألة الثالثة

في معنى (في)

قال المصنف : (الثالثة : « في » ، للظرفية ولو تقديرًا مثل : « ولا صلبنكم
في جذوع النخل » ، ولم يثبت مجيئها للسببية) .

المسألة الثالثة : في معنى « في » ، قال المصنف : إنها تدل على الظرفية ،
أي يجعل ما دخلت عليه ظرفاً لما قبلها ، إما تحقيقاً نحو : جلست في المسجد ،
أو تقديرًا كقوله تعالى : (ولا صلبنكم في جذوع النخل) (٣) فإنه لما

(١) المحصول (١ / ١٦٤ ، ١٦٥) .

(٢) سورة طه الآية ٦١ . (٣) سورة طه الآية ٧٢ .

لما كان المصلوب متمكناً على الجذع كتمكن الشيء في المكان عبر عنه
« في » ، وهذا مذهب سيويه والجمهور .

وذهب الكوفيون ، والقتبي ، وابن مالك : إلى أنها تأتي بمعنى « على »
فيكون التقدير ولا صلبنكم على جذوع النخل ، وظاهر كلام المصنف
تبعا للإمام أن « في » حقيقة في الظرفية الحقيقية ، والنقدية (١) ، بأن
تكون متواطئة أو مشككة ، أو مشتركة ، ومقتضى كلام النحويين
والأصوليين أن استعمالها في الظرفية النقدية على سبيل المجاز .

ومن الفقهاء من قال : إنها ترد للسببية واختاره من النحاة ابن مالك
فقط ، كقوله تعالى : (لمسكم فيما أفضتم) (٢) أي بسبب ما أفضتم وقوله
تعالى : (لمسكم فيما أخذتم) (٣) وقوله عليه الصلاة والسلام : « إن امرأة
دخلت النار في هرة حبستها » (٤) ولم يثبت المصنف ، قال الإمام : لأن
المرجع فيه إلى أهل اللغة ، ولم يذكره أحد منهم (٥) ، وأما ما استدلوا به
فيمكن حمله على الظرفية النقدية مجازاً .

(١) المحصول (١ / ١٦٦) .

(٢) سورة النور الآية ١٤ .

(٣) سورة الانفال الآية ٦٨ .

(٤) حديث صحيح رواه البخاري ومسلم وابن ماجه عن أبي هريرة - رضي
الله عنه - أن رسول الله ﷺ قال : « دخلت امرأة النار في هرة ربطتها فلم
تطعمها ولم تدعها تأكل من خشاش الأرض حتى ماتت ، ولفظ مسلم « عذبت
امرأة في هرة أوثقتها . . . » (فيض القدير ٣ / ٥٢٢ ، ٥٢٣) .

(٥) انظر : المحصول (١ / ١٦٦) .

المسألة الرابعة

في معنى (من)

قال البيضاوي: (الرابعة: «من» الابتداء الغاية، وللتبيين، وهي حقيقة في التبيين دفعا للاشتراك)،

المسألة الرابعة: في معنى لفظ «من» قال المصنف: إنها تكون لا ابتداء الغاية، أي في المكان اتفاقا، كقولك: خرجت من البيت إلى المسجد، وفي الزمان عند الكوفيين، والمبرد (١)، وابن درستويه (٢)، وصححه ابن مالك، واختاره شيخنا أبو حيان، لكثرة ورودها نظما ونثرا، كقوله تعالى: (لمسجد أسس على التقوى من أول يوم) (٣) وتكون أيضا لتبيين الجنس كقوله تعالى: (فاجتنبوا الرجس من الأوثان) (٤) وتكون أيضا للتبيين كقوله: أخذت من الدراهم، وتعرف صلاحية إقامة البعض مقامها، قال الإمام: «والحق عندي أنها للتبيين، لوجوده في الجميع» (٥)، ألا ترى أنها بينت في هذه الأمثلة مكان الخروج، والمجنب، والمأخوذ منه، فتكون حقيقة في القدر المشترك لأنها إن كانت حقيقة

(١) هو: محمد بن يزيد بن عبد الأكبر بن عميرة، المعروف بالمبرد، أديب لغوي نحوي. كان كثير الحفظ غزير العلم، من كتبه «المقتضب» و«الكامل»، توفي سنة ٢٨٥ هـ.

انظر: (شذرات الذهب ١٩٠/٢، معجم المؤلفين ١٤١/٢).

(٢) هو: عبد الله بن جعفر بن درستويه، الفارسي النحوي، كان شديد الاتصاف بالبصريين، من كتبه: «الإرشاد»، توفي سنة ٣٤٧ هـ.

انظر: (بغية الوعاة ٣٦/٢، البداية والنهاية ٢٣٣/١١).

(٣) سورة التوبة الآية ١٠٨.

(٤) سورة الحج الآية ٣٠.

(٥) المحصول (١٦٦/١).

في كل واحد لزم الاشتراك. أو في البعض خاصة لزم المجاز، فتعين ما قلناه، ولو قال المصنف: دفعا للاشتراك والمجاز لكان أولى،

المسألة الخامسة

في معنى (الباء)

قال البيضاوي: (الخامسة: «الباء» تعدي اللازم، وتجزئ المتعدي لما يعلم من الفرق بين مسحت المنديل، ومسحت بالمنديل، ونقل إنكاره عن ابن جنى، ورد بأنه شهادة نفي)،

أقول: «الباء» إذا دخلت على فعل لازم فإنها تكون الإلصاق، نحو كتبت بالقلم، ومررت بزيد، وعبر المصنف عنه بالتعدي، وليس كذلك، فقد لا تكون للتعدي ك هذه الأمثلة، وإنما تكون للتعدي إذا كانت بمعنى الهمزة في نقل الاسم من الفاعلية إلى المفعولية، كقوله تعالى: (ولو شاء الله لذهب بسهمهم) (١) أي اذهب معهم والتعبير بالإلصاق هو الصواب، ولم يذكر سيديويه للباء معنى غيره، ويدخل فيه ستة أقسام: منها ما هو حقيقة، ومنها ما هو مجاز، كما هو معروف في كتب النحو، ثم قال: وإن دخلت على فعل متعد كقوله تعالى: (وأمسحوا برءوسكم) (٢) فتكون للتبيين، خلافا للحنفية، فإنهم أنكروا ذلك، ووافقهم على ذلك ابن جنى.

وعبر المصنف عن التبيين بقوله: «وتجزئ المتعدي»، قال في المعالم: لأنها لا بد أن تفيد فائدة زائدة صونا للكلام عن العبث، وهذا أيضا غير مستقيم، فقد تكون زائدة للتوكيد كقوله تعالى: (تنبه

(١) سورة البقرة الآية ٢٠.

(٢) سورة المائدة الآية ٦.

أى شرب من ماء البحر ،

وقد أثبتته السكوفيون ، ونص عليه أيضاً جماعة غيرهم ومنهم الأصمعي (١) ،
والفتيبي (٢) ، والفارسي في التذكرة ، وقال به من المتأخرين ابن مالك
وهذه المسألة تكلم الأصوليون فيها اعتقاداً منهم أن الشافعي إنما اكتفى
بمسح بعض الرأس لأجل الباء وليس كذلك ، بل اكتفى به لصدق الاسم
كما ستعرفه في المجلد والمبين .

المسألة السادسة

في معنى (إنما)

قال البيضاوي : (السادسة : «إنما» للحصر ، لأن «إن» للإثبات ،
«وما» للنفي ، فيجب الجمع على ما أمكن ، وقد قال الأعشى ، وإنما العزة
للكائر . والفرزدق : وإنما يدافع عن أحسابهم أنا أو مثلي . وعورض
بقوله تعالى : (إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم) . قلنا :
المراد السكاملون) .

== والبيت استشهد به ابن عقيل (١٩٥) وفي أدب الكاتب ص ٤٠٨ بتحقيق
الشيخ محي الدين عبد الحميد ، والاشموني رقم ٥٢٣ .

(١) هو : عبد الملك بن قريب بن عبد الملك بن أصمع البصري ، إمام اللغة
والحديث ، من مؤلفاته : «إعراب القرآن» ، و «غريب الحديث» ، توفي سنة
٢٠٦ هـ (معجم الأدباء ٥٢/٩ ، بغية الوعاة ٢٤٢/١) .

(٢) هو : عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري ، أبو محمد ، من أئمة
الحديث واللغة والأدب ، عده شيخ الإسلام ابن تيمية من أهل السنة . ولد
ببغداد ، وقيل : بالكوفة سنة ٢١٣ هـ ، وتوفي سنة ٢٧٦ هـ على الأصح . من
مؤلفاته : «مشكل القرآن» ، و «مشكل الحديث» .

انظر في ترجمته : (بغية الوعاة ٦٣/٢ ، تذكرة الحفاظ ٦٣١/٢) .

بالدهن) (١) أى تثبت الدهن ، وقوله تعالى : (ولا تلقوا بأيديكم إلى
التهلكة) (٢) أى أيديكم ، وأيضاً فإن «مسح» يتعدى إلى مفعول بنفسه
وهو المزال عنه ، وإلى آخر بحرف الجر ، وهو المزيل ، والباء فيه للاستعانة
فيكون تقدير الآية (وأمسحوا أيديكم برؤوسكم) وحاصل ما فيه أن اليد
جعلت ممسوحة والرأس ماسحة . وهو صحيح ، وأيضاً يجزم المصنف بأنها
للتبويض مناقض لما جزم به في المجلد ، والمبين ، كما ستعرفه ثم قال : لانا
نعلم بالضرورة الفرق بين مسحت المنديل ، ومسحت يدي المنديل ، فإنه
يعم في الأول ، وبعض في الثاني ، وهو معنى قول المصنف : «لما يعلم من
الفرق» وهذا أيضاً مردود ، فإن الفرق بينهما كونها في الأول ممسوحة ،
وفي الثاني ماسحة ، لا ما قاله ، ثم قال : وأنكر ابن جنى ورودها للتبويض ،
وقال : إنه شيء لا يعرفه أهل اللغة ، ثم رده بأنه شهادة على نفي غير محصور ،
فلا يسمع ، وتابعه عليه المصنف ، وهذا أيضاً ممنوع ، فإن العالم بفن إذا
علم منه الفحص قبل منه النفي فيه . ثم إنه قد ذكر ما يناقض ذلك في المسألة
الثالثة ، فإنه قد رد كونها السببية بعدم ذكر أهل اللغة الذي هو دون تصريحهم
بنفيه ، نعم طريق الرد على ابن جنى وروده في كلامهم ، فإنه قد اشتهر ،
قال الشاعر (٣) :

شرب من ماء البحر ثم ترفعت
متى لجح خضر لهن نثيج

(١) سورة المؤمنون الآية ٢٠ .

(٢) سورة البقرة الآية ١٩٥ .

(٣) هو خالد بن خويلد بن محرت ، أبو ذؤيب الهذلي ، الشاعر المعروف ،
عاش في الجاهلية ثم أسلم على عهد رسول الله - ﷺ - ولم يره ، لكنه حضر
الصلاة عليه - ﷺ - لما مات . مات في خلافة عثمان بن عفان رضى الله عنه .
(الإصابة ٤٦٠/١ ، ٦٥/٤) .

المسألة السادسة : تفيد الحكم بأنما ، نحو : إنما الشفعة فيما لم يسمع ، هل يفيد حصر الأول في الثاني ، على معنى أنه يفيد الشفعة في غير المقسموم ، ونقيها عن غيره ، فيه مذهبان :

المذهب الأول : وهو الذي صححه الإمام ، وأتباعه : أنها تفيد بالمنطوق ، وهو الذي اختاره البيضاوى .

المذهب الثاني : أنها تفيد الحصر بالمفهوم .

المذهب الثالث : واختاره الأمدى : أنها لا تفيد الحصر ، بل تفيد تأكيد الإثبات ، وهو الصحيح عند النحويين ، ونقله شيخنا أبو حيان في شرح التسهيل عن البصريين ، ولم يصحح ابن الحاجب شيئاً .

الأدلة

استدل المصنف على مذهب الجمهور بدليلين :

أحدهما : وهو مركب من العقلى ، والنقل ، أن كلمة «إن» ، لإثبات الشيء ، و «ما» لنفيه ، والأصل عدم التغيير بالتركيب ، فيجب الجمع بينهما بقدر الإمكان حينئذ نقول : لا جائز أن يجتمع النفي والإثبات على شئ واحد ، للزوم التناقض ، ولا أن يكون النفي راجعاً إلى المذكور ، والإثبات المسكوت عنه ، لأنه باطل بالاتفاق ، فتعين العكس ، لأنه الممكن وهو المراد بالحصر ، وهذا ضعيف ، لأن المعروف عند النحويين أن «ما» ليست نافية بل زائدة كافية موطئة لدخول الفعل ،

الدليل الثاني : أن العرب الفصحاء قد استعملوها في مواطن الحصر ، ومن ذلك قول الأعشى (١) :

(١) هو : أبو بصير : ميمون بن قيس بن جندل بن سراحيل الأعشى ، من الطبقة الأولى في الجاهلية ، وأحد أصحاب المعلقات ، أدرك الرسول ﷺ ولم يسلم - توفي سنة ٥٧ هـ .

ولست بالأكثر منهم حمى وإنما العزة للكائر
أى أكثر عدداً ومقصوده : تفضيل عامر على علقمة .
وقال الفرزدق (١) :

أنا الذائد الحامى الذمار وإنما يدافع عن أحسابهم أنا أو مثلى
قال الجوهري : يقال ذمر الأسد أى زار ، وتذمر القوم ، أى حث بعضهم بعضاً على الحرب ، وقولهم : فلان حامى الذمار ، أى إذا ذمر وغضب وحمى ، ثم قال ، ويقال الذمار ما وراء الرجل مما يجب عليه أن يحميه ، أى من أهله وغيرهم .

ووجه الاستدلال : أن المقصود لا يحصل إلا بحصر العزة في الكائر ، وحصر الدافع فيه فدل على أنها للحصر .

وقد اعترض الخصم على ما ذكرناه بقوله تعالى : (إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم) (٢) فإنه لو أفاد الحصر لكان من لم يحصل له الوجع لا يكون مؤمناً ، وليس كذلك .

والجواب : أن المراد بالمؤمنين هم الكاملون في الإيمان جمعا بين الأدلة .

== والبيت من قصيدة له يهجو بها علقمة بن علاقة ، ويمدح عامر بن الطفيل .
انظر : الصبيح المنير في شعر أبي بصير : أدلف حلز هوش سنة ١٩٢٧ ،
الاعلام للزركلى ٣ / ١٠٩٠ .

(١) هو : همام بن غالب بن صهصعة التميمي الدارمي ، أبو فراس ، شاعر من النبلاء ، كان يقال : لولا شعر الفرزدق لذهب ثلث لغة العرب ، ولذهب نصف أخبار الناس ، وهو صاحب الأخبار مع جرير والأخطل ، وكان لا يشد بين يدي الخلفاء والأمراء إلا قاعداً ، توفي في بادية البصرة وقد قارب المائة سنة ١١٠ هـ .

انظر : معجم الشعراء ص ٤٦٥ .

(٢) سورة الانفال الآية ٢ .

(٢٦ - الأسنوى = ١٣)

من أدوات الحصر «إلا» على اختلاف فيها يأتي في بابه ، ومنها :
حصر المبتدأ في الخبر ، نحو العالم زيد وصدوقي زيد ، وفيها المذاهب الثلاثة
المذكورة منها : تقديم المعمول على ماقاله الزمخشري (١) وجماعة نحو :
«إياك نعبد» (٢) .

الفصل التاسع

في كيفية الاستدلال بالألفاظ

قال البيضاوي : (الفصل التاسع : في كيفية الاستدلال بالألفاظ وفيه
مسائل : الأولى لا يخاطبنا الله تعالى بالمهمل ، لأنه هذيان . احتجت
الحشوية بأوائل السور . قلنا : أسماؤها ، وبأن الوقف على قوله تعالى :
(وما يعلم تأويله إلا الله) واجب وإلا لاختص المعطوف بالحال . قلنا :
يجوز حيث لا لبس مثل : « ووهبنا له إسحاق ويعقوب نافلة » ، وبقوله
تعالى : (كأنه رموس الشياطين) . قلنا : مثل في الاستقبح .

وأقول : الاستدلال بالألفاظ يتوقف على معرفة كيفية الاستدلال ،
من كونه بطريق المنطوق ، أو المفهوم ، فلذلك عقد المصنف هذا الفصل
لبيان ، وذكر فيه سبع مسائل ، ثم إن بيان ذلك يتوقف على أنه تعالى
لا يجوز أن يخاطبنا بالمهمل ، ولا بما يخالف الظاهر ، لأنه لو كان جائزاً
لتعذر الاستدلال بالألفاظ على الحكم ، فبدأ بهما لكونهما كالمقدمة .

المسألة الأولى

لا يجوز أن يخاطبنا الله بالمهمل

المسألة الأولى : لا يجوز أن يخاطبنا الله تعالى بالمهمل ، لأنه هذيان ،
وهو نقص ، والنقص على الله تعالى محال ، وعبرة المحصول : لا يجوز
أن يتكلم بشيء ولا يعنى به شيئاً (١) ، وهو قريب من عبارة المصنف .

(١) انظر : المحصول (١/ ١٦٩) .

(١) هو : محمود بن عمر بن محمد الخوارزمي الزمخشري ، جار الله ، أبو القاسم ،
حلاصة التفسير والحديث والنحو واللغة والبيان ، صاحب كتاب «الكشاف»
في التفسير ، توفي سنة ٥٣٨ هـ .

انظر : (وفيات الأعيان ٤/ ٢٥٤ ، بغية الوعاة ٢/ ٢٧٩) .

(٢) - سورة الفاتحة الآية ٥ .

وذهبت الحشوية (١) إلى جواز أن يخاطبنا الله تعالى بذلك، والحشوية: قوم كانوا يجلسون في مجلس الحسن البصري (٢)، فلما وجد كلامهم رديفاً قال: ردوا هؤلاء إلى حشا الحلقة أي جانبها فسموا بالحشوية. واستدلوا على ذلك بثلاثة أدلة.

الأول: أورده في القرآن في أوائل كثير من السور نحو: أم، وطه، وطسم، ون، وغير ذلك، وهذه الألفاظ لا تفهم معناها، فدل ذلك على الجواز.

الدليل الثاني: قوله تعالى: (وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به) (٣)،

وحينئذ فيكون «الراسخون» مبتدأ «ويقولون» خبراً عنه، وإذا وجب الوقف عليه ثبت أن في القرآن شيئاً لا يعلم تأويله إلا الله، وقد خاطبنا به، وهذا هو المدعى، وإنما قلنا يجب الوقف عليه، لأنه لو لم يجب لكان الراسخون معطوفاً عليه حينئذ، فيتعين أن يكون قوله: «ويقولون» جملة حالية، أي قائلين، ولا يجوز أن يكون حالاً من المعطوف والمعطوف عليه، لا متناع أن يقول الله تعالى: (آمنا به) فيكون حالاً من المعطوف فقط، وهو خلاف الأصل، لأن الأصل لإشترك المعطوف

(١) الحشوية: طائفة بالغت في إجراء الآيات والأحاديث التي توهم التشبيه على ظاهرها، حتى أثبت بعضهم أن الله تعالى متحيز ومختص بجمعة، تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً.

انظر: (الإرشاد ص ٣٩، المنحول للغزالي هامش ص ٤٩).

(٢) هو: الحسن بن يسار البصري، أبو سعيد، التابعي المشهور، كان إمام أهل البصرة وخبير الأمة في زمانه، توفي سنة ١١٠ هـ.

انظر: ميزان الاعتدال ١ / ٢٥٤، حلية الأولياء ٢ / ١٣١.

(٣) سورة آل عمران الآية ٧.

والمعطوف عليه في المتعلقات، وإذا اتفقتنا هذا تعين ما قلناه، وهذا الدليل لا يطابق دعوى المصنف، لأنه يقتضي أن الخلاف في الخطاب بلفظ له معنى لا نفهمه، ودعواه أولاً في المجهول.

وأجاب المصنف: أنه إنما يمتنع تخصيص المعطوف بالحال إذا لم تقم قرينة تدل عليه، أما إذا قامت قرينة تدفع اللبس فلا بأس، كقوله تعالى: (ووهبنا له إسحاق ويعقوب نافلة) (١) فإن «نافلة» حال من يعقوب خاصة، لأن النافلة ولد الولد، وما نحن فيه كذلك، لأن المقل قاض بأن الله تعالى لا يقول: «آمنا به».

الدليل الثالث: قوله تعالى: (كأنه رموس الشياطين) (٢) فإن هذا التشبيه يفيد أن لو علمنا رموس الشياطين، ونحن لا نعلمها.

والجواب: أنه معلوم للعرب، فإنه مثل في الاستعجاب متداول بينهم، لأنهم يتخيلونه قبيحاً.

المسألة الثانية

لا يجوز إرادة الظاهر من غير دليل

قال البيضاوي: (الثانية: لا يعني خلاف الظاهر من غير بيان، لأن اللفظ بالنسبة إليه مهمل. قالت المراجعة: يفيد إحجاماً. قلنا: حينئذ يرتفع اللئوق عن قوله تعالى.

المسألة الثانية: يجوز أن يريد الله تعالى بكلامه خلاف ظاهره، إذا كان هناك قرينة يحصل بها البيان، كآيات التشبيه، ولا يجوز أن يعني خلاف الظاهر من غير بيان، لأن اللفظ بالنسبة إلى ذلك المعنى المراد

(١) سورة الانبياء الآية ٧٢.

(٢) سورة الصافات الآية ٦٥.

مهمل لهدم إشعاره به ، والخلاف فيه مع المرجئة (١) فإنهم يقولون : إنه تعالى لا يعاقب أحدا من المسلمين ، ولا يضر مع الإيمان معصية ، كما لا تنفع مع الكفر طاعة ، قالوا : وأما الآيات والأخبار الدالة على العقاب فليس المراد ظاهرها بل المراد التخويف ، وفائدته الإحجام عن المعاصي .

وأجاب المصنف : بالمعارضة ، وهي أن فتح هذا الباب يرفع الوثوق عن أقوال الله تعالى ، وأقوال رسوله إذ ما من خطاب إلا ويحتمل أن يراد به غير ظاهره ، وأيضا فالإحجام إنما يكون عند العقاب ، ولا عقاب ، وهذه المسألة معرفتها تتوقف على معرفة مذهب المرجئة ، ومعرفة استدلالهم ، وقد أشار إليه المصنف إشارة بعيدة . وتفصيله ما قلناه ، وأما الأوامر والنواهي فلا خلاف فيها كما قال الأصفهاني في شرح المحصول ، والمرجئة كما قال الجوهري : مشتقة من الإرجاء وهو التأخير قال الله تعالى : (أرجه وأخاه) (٢) أي أخره فسموا بذلك لأنهم لهم يجعلوا الأعمال سببا لوقوع العذاب ولا تستعوطه ، بل أرجاوها أي أخروها وأدحضوها .

المسألة الثالثة

في كيفية دلالة اللفظ على المعنى

قال البيضاوي : (الثالثة : الخطاب إما أن يدل على الحكم بمنطوقه فيحمل على الشرعي ، ثم العرفي ، ثم اللغوي ، ثم المجاز ، أو بمفهومه ، وهو إما أن يلزم عن مفرد يتوقف عليه عقلا ، أو شرعا ، مثل : أرم ، واعتق عبدك عني ، ويسمى اقتضاء ، أو مركب موافق ، وهو لغوي

(١) فرقة ترى أنه لا يضر مع الإيمان معصية ، ولا تنفع مع الكفر طاعة وهم ثلاثة أصناف .

انظر فرقههم ومذاهبهم في : (الفرق بين الفرق ص ٢٠٣ ، الملل والنحل

١٨٦ / ١) .

(٢) سورة الاعراف الآية ١١١ .

الخطاب كدلالة تحريم التأنيف ، على تحريم الضرب ، وجواز المباشرة إلى الصبح على جواز الصوم جنبا أو مخالف ، كزوم نفي الحكم عما عدا المذكور ، ويسمى دليل الخطاب) .

أقول : المسألة الثالثة : في كيفية دلالة الخطاب على الحكم ، وتقديم بعض المدلولات على البعض ، واعلم أن دلالة اللفظ على المعنى قد تكون بالمنطوق ، وقد تكون بالمفهوم .

دلالة المنطوق

هو ما دل عليه اللفظ في محل النطق ، وهو المسمى بالدلالة اللفظية ، فيحمل أولا على الحقيقة الشرعية ، لأن النبي ﷺ بعث لبيان الشرعيات ، فإن لم يكن له حقيقة شرعية ، أو كان ولم يكن الحل عليها حمل على الحقيقة العرفية الموجودة في عهد عليه الصلاة والسلام ، لأنه المتبادر إلى الفهم ، فإن تعذر حمل على الحقيقة اللغوية ، وهذا إذا كثر استعمال الشرعي والعرفي بحيث صار يسبق أحدهما دون اللغوي ، فإن لم يكن فإنه يكون مشتركا لا يترجح إلا بقرينة ، ولقائل أن يقول : من القواعد المشهورة عند الفقهاء أن ما ليس له ضابط في الشرع ولا في اللغة يرجع فيه إلى العرف وهذا يقتضي تأخير العرف عن اللغة ، فهل هو مخالف لكلام الأصوليين ، أو ليس متواردين على محل واحد ؟ فيه نظر يحتاج إلى تأمل ، وذكر الأمدى في تعارض الحقيقة الشرعية واللغوية مذاهب .

أحدها : ما تقدم وهو : أنه يحمل على العرف ، وضححه ابن الحاجب .

والثاني : يكون مجملا .

والثالث : قاله الغزالي : إن أورد في الإثبات حمل على الشرعي ، كقوله عليه الصلاة والسلام لعائشة وقد دخل عليها نهارا : هل عندكم من

طعام ، قالت : لا . قال : إني إذن أصوم ، (١) فإنه إذا حمل على الشرعى دل على صحة الصوم بنية من النهار ، وإن ورد في النهى كان بجملا . كنهيه عليه الصلاة والسلام عن صوم يوم النحر ، (٢) فإنه لو حمل على الشرعى دل على صحته ، لاستحالة النهى عما لا يتصور وقوعه ، بخلاف ما إذا حمل على اللغوى ، قال الأمدى : واختار أنه إن ورد في الإثبات حمل على الشرعى ، لأنه مبهوث لبيان الشرعيات ، وإن ورد في النهى حمل على اللغوى لما قلناه من أن حمله على الشرعى يستلزم صحة بيع الخمر ونحوه ولا قائل به (٣) .

دلالة المفهوم

القسم الثانى : أن يدل الخطاب على الحكم بالمفهوم ، وهو المسمى بالدلالة المعنوية ، والدلالة الالتزامية .

أقسام اللازم

اللازم الذى يدل عليه اللفظ تارة يكون مستفادا من معانى الألفاظ المفردة ، وذلك بأن يكون شرطا للمعنى المدلول عليه بالمطابقة .

(١) رواه مسلم : كتاب الصيام ، باب : جواز صوم النافلة بنية النهار ، من حديث عائشة - رضى الله عنها - وأبو داود : كتاب الصيام ، باب الرخصة فى ذلك ، والترمذى : أبواب الصيام ، باب : صيام المتطوع بغير تبين ، والنسائى : كتاب الصيام ، باب : النية فى الصيام ، وابن ماجه : كتاب الصيام ، باب : فرض الصوم من الليل .

(٢) حديث صحيح رواه البخارى : كتاب فضل الصلاة فى مسجد مكة والمدينة ، باب : مسجد بيت المقدس ، من حديث أبى سعيد الخدرى ، ومسلم : كتاب الصيام ، باب النهى عن صوم يوم الفطر ويوم الأضحي ، وأحمد فى مسنده (٤٦/٣) .
(٣) انظر : الإحكام (١٧٦ ، ١٧٧) شرح العضد (١٦١ / ٢) ، والمستصطفى (١٥٢ / ١) .

وتارة لا يكون مستفادا من التركيب ، وذلك بأن لا يكون شرطا للمعنى المطابق ، بل تابعا له .

فاللازم عن المفرد قد يكون العقل يقتضيه ، كقوله : « ارم » فإنه يستلزم الأمر بتحصيل القوس والرمى ، لأن العقل يحيل الرمى بدونهما ، وقد يكون هو الشرع كقوله : « اعتق عبدك عفى » فإنه يستلزم سؤال تملكه ، حتى إذا أعتقه تبينا دخوله فى ملكه ، لأن العتق شرعا لا يكون إلا فى مملوك ، وهذا القسم وهو اللازم عن المفرد يسمى الاقتضاء ، أى الخطاب يقتضيه .

مفهوم الموافقة

وأما اللازم عن المركب فهو على قسمين :

أحدهما : أن يكون موافقا للمنطوق فى الإيجاب والسلب ، ويسمى لغوى الخطاب ، أى معناه ، ويسمى أيضا تنبيه الخطاب ، ومفهوم الموافقة كقوله تعالى : (فلا تقل لها أف) (١) فإنه يدل أيضا على تحريم الضرب من باب أولى ، فتحريم الضرب استفدناه من التركيب ، لأن مجرد التنايف لا يدل على تحريم الضرب ولا على إباحته ، بخلاف مجرد الرمى ، فإنه يتوقف على القوس ، كقوله تعالى : (أحل لكم ليلة الصيام) (٢) إلى آخر الآية فإنه يدل منطوقه على جواز المباشرة إلى الصبح ، ويلزم منه صحة الصوم جنبا ، وهو ما بين الفجر إلى الغسل ، إذ لو لم يكن كذلك لكان مقدار الغسل معتنى من جواز المباشرة ، ومثل المصنف بمثلين إشارة إلى معنيين :

(١) سورة الإسراء الآية ٢٣ .

(٢) سورة البقرة الآية ١٨٧ .

أحدهما : أن مفهوم الموافقة ، قد يكون أولى بالحكم من المنطوق ،
كالتمثال الأول ، وقد يكون مساويا كالمثال الثاني .

الثاني : ماقاله الإمام في المخصول وهو : أن اللازم قد يكون من مكملات
المعنى المنطوق ، كما في المثال الأول ، وقد لا يكون كالثاني ، ثم قال :
والتمثيل بالتأنيف مبني على أن تحريم الضرب ليس من باب القياس (١) ،
وعلى هذا فتمثيل المصنف به مناقض لما صححه في كتاب القياس فانهمه ،
وقد جعل ابن الحاجب دلالة الاقتضاء ، وجواز المباشرة إلى الصبح من
دلالة المنطوق . قال : ولكن منطوق غير صريح ، بل لازم للفظ ، وجعل
المصنف ذلك من المفهوم كما تقدم ، ولم يجعله الأمدى من المنطوق ولا من
المفهوم ، بل قسبا لها (٢) .

مفهوم المخالفة واقسامه

القسم الثاني : أن يكون مخالفا للمنطوق ، ويسمى دليل الخطاب ، ولحن
الخطاب ، ومفهوم المخالفة ، وذلك كمفهوم الصفة ، ومفهوم الشرط ،
ومفهوم الغاية ، ومفهوم العدد ، وقد ذكر المصنف جميع ذلك عقب هذه
المسألة إلا الغاية فإنه أخرها إلى التخصيص ، وأهمل التصريح هنا بأمر
بعضها يأتي في كلامه وبعضها أذكره إن شاء الله تعالى .

(١) انظر : المخصول (١ / ٨٣) .

(٢) انظر : الإحكام (٢ / ٢١٠ ، ٢١١) .

المسألة الرابعة

في مفهوم اللقب ومفهوم الصفة

قال البيضاوي : (الرابعة : تعليق الحكم بالاسم لا يدل على نفيه عن
غيره وإلا لما جاز القياس .

خلاف لآبي بكر الدقاق (١) ، وإحدى صفتي الذات مثل : « في سائمة
الغنم الزكاة » يدل عالم يظهر للتخصيص فائدة أخرى .

خلاف لآبي حنيفة ، وابن سريج (٢) ، والقاضي ، وإمام الحرمين ،
والغزالي ،

لنا : أنه المتبادر من قوله عليه الصلاة والسلام : « مطلق الغنى ظلم »
ومن نحو قولهم : ألميت اليهودي لا يبصر ، وأن ظاهر التخصيص يستدعي
فائدة ، وتخصيص الحكم فائدة ، وغيرها منتف بالاصل فتعين . وأن
الترتيب يشعر بالعلوية - كما ستعرفه - والاصل ينفي علة أخرى فينتفي
باتتفائها ، قيل : لو دل لدل إما مطابقة أو التزاما ، قلنا : دل التزاما لما
ثبت أن الترتيب يدل على العلوية ، وانتفاء العلة يستلزم انتفاء مدلولها المساوي
قيل : (ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق) ليس كذلك . قلنا : غير المدعى .
أقول : شرع المصنف في ذكر مفاهيم المخالفة فبدأ بمفهوم اللقب فنقول :
تعليق الحكم طلبا كان أو خبرا بالاسم ، أي وما في معناه كالقلب ،
والسكنية لا يدل على نفيه عن غيره ، كقول القائل : زيد قائم ، فإنه لا يدل

(١) هو : محمد بن محمد بن جعفر الدقاق الشافعي : الفقيه الاصولي ، له
كتاب في أصول الفقه ، توفي سنة ٣٩٢ هـ .

انظر : (الوافي بالوفيات ١ / ١١٦ ، تاريخ بغداد ٣ / ٢٢٩) .

(٢) هو : أحمد بن عمر بن سريج البغدادى القاضي ، أبو العباس ، الاصولي
المتكلم ، شيخ الشافعية في عصره ، توفي سنة ٣٠٦ هـ .

انظر : (طبقات الشافعية للسبكي ٣ / ٢١ ، وفيات الاعيان ١ / ٤٩) .

على نفي القيام عن غير زيد ، وهذا هو الصحيح عند الإمام ، والامدي (١)
وأتباعهما ، ونقله إمام الحرمين في البرهان عن نص الشافعي (٢) .

الدليل

احتج المصنف بأنه : لو دل على نفيه عن غيره لما ثبت القياس ، وبيانه
أن تحريم الربا مثلا في القمع يدل على هذا التقدير على إباحته في كل ماعداه ،
مطعوما كان أو غيره ، فلا يقاس المحص عليه ، لأن القياس على خلاف
الدليل باطل .

وهذا الدليل ضعيف لأمرين :

أحدهما : أن المفهوم على تقدير كونه حجة يدل على الإباحة في كل
ماعدا البر ، والقياس إنما يدل على التحريم في الأفراد التي شاركت
المنصوص عليه في العلة ، وهي المطعومات دون غيرها كالنحاس ،
والرصاص ، فغاية ما يلزم من الأخذ بالقياس أن يكون مخصصا للمفهوم ،
وتخصيص عموم المنطوق بالقياس جائز - كما سيأتي - فتخصيص عموم
المفهوم به أولى ،

الثاني : ما ذكره الامدي وهو أنه إنما يؤدي إلى إبطال القياس أن
لو كان النص دالا عليه بمنطوقه ، وليس كذلك بل إنما دل عليه بمفهومه ،
والقياس راجح على هذا النوع من المفهوم ، وغاية ذلك أنهما دليلان
تعارضان ، لأن كلا منهما دل عكس ما دل عليه الآخر كالحص في مثالنا
إباحة المفهوم ، وحرمة القياس ، وحكم المتعارضين تقديم الراجح منهما (٣) .

(١) الإحكام (٢ / ٢٣١) .

(٢) انظر : البرهان (١ / ٤٧٠ ، ٤٧١) .

(٣) الإحكام (٢ / ٢٣١) .

المذهب الثاني : لأبي بكر الدقاق من الشافعية ، وهو أنه حجة ، وكذلك
الحنابلة .

واحتجوا : بأن التخصيص لا بد له من فائدة ، وهي نفي الحكم عما عدا
الذات .

وجوابه : أن غرض الإخبار عنه دون غيره فائدة ، ومسمى في بعض
التعاليق : أن الدقاق وقع له ذلك في مجلس النظر ببغداد فأحرم المكفر لمن
قال : محمد رسول الله لنفي رسالة عيسى وغيره .
المذهب الثالث : لابن برهان أنه حجة في أسماء الأنواع كالغنم دون
أسماء الأشخاص كزيد .

مفهوم الصفة

إذا علق الحكم بصفة من صفات الذات يدل على نفي الحكم عن الذات
عند انتفاء تلك الصفة ، كقوله وَالْبَيْتُ : وفي سائمة الغنم الزكاة (١) ،
فإن الغنم اسم ذات ، ولها صفتان : السوم ، والعلف ، وقد علق الوجوب
على إحدى صفتيها ، وهو السوم ، فبدل ذلك على عدم الوجوب في المعلوفة ،
لسكن الصحيح في المحصول وغيره : أنه إما يدل على النفي في ذلك الجنس ،
وهو الغنم في مثالنا ، وقيل : يدل على نفي الزكاة عن المعلوفة في جميع
الأجناس ، نظرا إلى أن العلف مانع ، والسوم مقتض ، وقد وجد .
هذا كله إذا لم يظهر لتخصيص تلك الصفة بالدكر فائدة أخرى غير
نفي الحكم عما عدا الوصف المذكور .

(١) حديث صحيح رواه البخاري : كتاب الزكاة ، باب : زكاة الغنم ، وابن
ماجه : كتاب الزكاة ، باب : إذا أخذ المصدق منا دون سن - من حديث طريق
محمد بن عبد الله بن المثنى عن أبيه عن تمامة بن عبد الله بن أنس عن أنس د أن
أبا بكر رضي الله عنه - كتب له هذا الكتاب لما وجهه إلى البحرين : بسم الله
الرحمن الرحيم . هذه فريضة الصدقة التي فرضها رسول الله ﷺ ، الحديث .

فإن ظهرت له فائدة فلا يدل على النفي ، فمن الفائدة أن يكون جواباً لمن سأل عن سائمة الغنم ، فإن ذكر السوم والحالة هذه يكون للطائفة أو يكون السوم هو الغالب ، فإن ذكره إنما هو لأجل غلبة حضوره ، وهذا هو رأى الجمهور .

وذهب أبو حنيفة ، والقاضي أبو بكر الباقلاني ، وابن شريح ، والغزالي إلى أنه ليس بحجة ، واختاره الأمدى (١) ، والإمام نضر الدين في المحصول ، والمنتخب ، وقال في المعالم : المختار أنه يدل عرفاً ، لا لغة ونقل الإمام نضر الدين عن إمام الحرمين أنه ليس بحجة ، وتبعه المصنف عليه وهو غلط ، فقد نص في البرهان على أنه حجة ، وجعله أقوى عن مفهوم الشرط ، ومثل بالسائمة ، ومثل الغنى ، كما مثل المصنف قال : إلا أن تكون الصفة لا مناسبة فيها كقولنا : الأبيض يشبع إذا أكل ، فإنه كاللقب في عدم الدلالة ، ثم ذكر في آخر المسألة التي بعدها مثله أيضاً فقال : واعتبر الشافعي الصفة ، ولم يفصل ، واستقر ، رأيه على إلحاق ما لا يناسب منها باللقب ، مثل سائمة .

الأدلة

استدل المؤلف على أنه حجة بثلاثة أوجه :

الاول : أن المتبادر إلى الفهم من قوله وَالْغَنَى د مطلق الغنى ظم (٢) أن مطلق الفقير ليس بظلم ، وإذا ثبت ذلك في العرف ثبت أيضاً في اللغة ،

(١) الإحكام (٢/ ٢٣١) .

(٢) حديث صحيح رواه البخاري : كتاب الحوالة ، باب : هل يرجع في الحوالة ص ٢٢٨٧ ، ومسلم : كتاب المساقاة ، باب : تحريم مطلق الغنى (١٥٦٤/ ٢٣) ، وأبو داود : كتاب البيوع ، باب في المطلق (٢٣٤٥) ، كما رواه ابن ماجه والنسائي وأحمد في مسنده (٢/ ٢٤٥) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه .

لأن الأصل عدم النقل ، لأسباب وقد طرح به في هذا الحديث أبو عبيد (١) وهو من أئمة اللغة المرجوع إليهم ، وكذلك أيضاً يتبادر إلى الفهم من قولهم : « الميت اليهودي لا يبصر ، أفي غيره يبصر ، ولهذا يسخرون من هذا الكلام ويضحكون منه .

الدليل الثاني : أن تخصيص الوصف بالذكر يستدعي فائدة ، لأن تخصيص آحاد البلغاء يستدعي ذلك بالشارع أولى ، وتخصيص الحكم به فائدة محققة ، والأصل عدم غيرها من القوائد ، فإن الكلام فيما إذا لم يظهر للتخصيص فائدة أخرى كما تقدم ، فتعين ما قلناه ، وهو تخصيص الحكم .

فإن قيل : لو صح هذا الدليل لكان مفهوم اللقب حجة لجريانه فيه بعينه .

فالجواب : أن اللقب له فائدة أخرى ، وهي تصحيح الكلام ، لأن الكلام بدونه غير مفيد بخلاف الصفة .

الدليل الثالث : أن ترتيب الحكم على الوصف يشعر بالعلية ، أي يكون الوصف علة لذلك الحكم كما ستعرفه في القياس ، فيكون السوم مثلاً علة للرجوب ، والأصل عدم علة أخرى ، وحينئذ فينتفي الحكم بانتفاء تلك الصفة ، لأن المعلول يزول بزوال علته .

(١) هو : القاسم بن سلام البغدادي ، إمام اللغة والنحو والتفسير والقراءات والحديث والفقه ، من مؤلفاته : الأموال ، و « غريب القرآن » ، و « غريب الحديث » ، توفي سنة ٢٢٤ هـ .

انظر : (تهذيب الاسماء والذات ٢/ ٢٥٧ ، بغية الوعاة ٢/ ٢٥٣) .

أدلة المخالفين

استدل القائلون بأنه ليس حجة بوجهين :

أحدهما : أن تعليق الحكم على صفة من الصفات لو دل على نفى الحكم هما عدا تلك الصفة لدل إما مطابقة ، أو تضمننا ، أو التزاما ، لأن الدلالة منحصرة في هذه الثلاثة لكنه لا يدل .

أما المطابقة والتضمن فواضح ، لأن نفى الحكم عما عدا المذكور ليس هو عين إثبات الحكم في المذكور ، حتى يكون مطابقة ، ولا جزاء حتى يكون تضمننا . وأما الالتزام : فلأن شرطه سبق الذهن من المسمى إليه ، وقد يتصور السامع لإيجاب الزكاة في السائمة مع غفلته عن المعلوفة وعن عدم وجوب زكاتها ، وقد أهمل المصنف ذكر التضمن فقال : إنما مطابقة أو التزاما ، ولقائل أن يجيب : بأن الالتزام صادق عليه ، لأن تصور الشكل مستلزم لتصور جزئه ، كما أنه مستلزم لتصور لازمه .

وأجاب المصنف عن هذا الدليل : بأنه يدل بالالتزام ، لما ثبت أن ترتيب الحكم على الوصف يشعر بالعلية . أى بكونه علة يستلزم انتفاء المعلوم المساوى ، والمراد بالمساوى أن لا يكون له علة أخرى غير هذه العلة ، واحتراز بذلك عما يكون له علة أخرى ، كالحرارة المعلولة للنار تارة ، وللشمس أخرى ، إذ لو كان علة لكان يثبت بالعلة الأولى ، ويثبت بدونها ، فيكون أعم منها ، والعلة أخص ، والأعم لا ينتفى بانتفاء الأخص ، وحينئذ فلا يلزم من انتفاء هذه العلة انتفاء المعلول لجواز ثبوته مع العلة الأخرى .

الدليل الثاني قوله تعالى : (ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق) (١)

(١) - سورة الإسراء الآية ٣١ .

فإنه لو كان كما قلتم في الآية دليل على جواز القتل عند انتفاء خشية الإملاق ، وهو الفقر ، وليس كذلك ، بل هو حرام .

وجوابه : أن هذا غير المدعى ، لأن مدعانا أنه يدل حيث لا يظهر للتخصيص فائدة أخرى كما تقدم ، وهنا له فائدتان :

أحدهما : أنه الغالب من أحوالهم ، أو الدائم .

والثاني : أنه يدل على المسكوت عنه بطريق الأولى .

المسألة الخامسة

في مفهوم الشرط

قال البيضاوى : (الخامسة : التخصيص بالشرط مثل : « وإن كن أولات حمل فأنفقوا عليهن » ، فينتفى المشروط بانتفائه . قيل : تسمية « إن » حرف إصطلاح ، قلنا : الأصل عدم النقل ، قيل : يلزم ذلك لو لم يكن للشرط بدل . قلنا : حينئذ يكون الشرط أحدهما ، وهو غير المدعى . قيل : « ولا تكررهما فتيا تنكم على البغاء إن أردن تحصنا » ليس كذلك . قلنا : لا نسلم بل انتفاء الحرمة لامتناع الإكراه .

السادسة : التخصيص بالعدد لا يدل على الزائد والناقص) .

أقول : تعليق الحكم على الشيء بكلمة « إن » أو غيرها من الشروط اللغوية كقوله تعالى : (وإن كن أولات حمل فأنفقوا عليهن) (١) فيه أمور أربعة :

١ - ثبوت المشروط عند ثبوت الشرط .

٢ - دلالة أداة الشرط على ثبوت المشروط ،

٣ - عدم المشروط عند عدم الشرط .

٤ - دلالة أداة الشرط وهي إن على انتفاء المشروط عند انتفاء الشرط .

(١) - سورة الطلاق الآية ٦ .

(٢٢ - الأنسوى - ١٣)

تحرير محل النزاع

إذا علم ذلك ، فالثلاثة الأول لا خلاف فيها بين العلماء ، وأما الرابع وهو دلالة « إن » على العدم فهو محل الخلاف .

والصحيح عند المصنف أنها تدل عليه ، وهو الصحيح عند الإمام ، وأتباعه ، وهو مقتضى اختيار ابن الحاجب (١) ، ونقله ابن التلمساني عن الشافعي .

وذهب القاضي أبو بكر ، وأكثر المعتزلة إلى أنها لا تدل عليه بل هو منفي بالأصل ، واختاره الأعمى (٢) ، ونقله ابن التلمساني عن مالك وأبي حنيفة .

الأدلة

استدل البيضاوي لمذهب الجمهور بأن النجاة قد نصوا على أن هذه الأدوات « كائن » ، وإذا ، ولو ، أدوات شرط ، ويلزم من انتفاء الشرط انتفاء المشروط . ونقش هذا الدليل من ثلاثة وجوه :

أحدها : أن تسمية « إن » حرف شرط إنما هو إصطلاح للنجاة كاصطلاحهم على النصب ، والرفع ، وغيرهما ، وليس ذلك مدلولاً لغوياً ، فلا يلزم من انتفائه انتفاء الحكم .

وجوابه : أنا نستدل باستعمالها الآن للشرط على أنها في اللغة كذلك ، إذ لو لم تكن لسكانت منقولة عن مدلولها ، والأصل عدم النقل .

الثاني : سلمنا أنه شرط لغة ، لكن لا نسلم أنه يلزم من انتفائه انتفاء المشروط ، فإنه قد يكون له بدل يقوم مقامه ، وإنما يلزم ذلك لو لم يكن له بدل .

والجواب : أنه إذا وجد ما يقوم مقامه لم يكن ذلك الشيء بعينه شرطاً بل الشرط أحدهما ، وحينئذ فيتوقف انتفاؤه على انتفائهما معاً ، لأن مسمى أحدهما لا يزول إلا بذلك ، فلا يزول بزوال واحد منهما ، وهذا ليس هو مدعانا ، بل المدعى في شيء قام الدليل على أنه شرط بعينه .

الثالث : لو كان المعلق « إن » ينتفي عند انتفاء مادخلت عليه « إن » لكان قوله تعالى : (ولا تذكروها فتيا تكتم على البغاة إن أردن تحصن) (١) دليلاً على أن الإكراه لا يحرم إذا لم يردن التحصن وليس كذلك ، بل هو حرام مطلقاً .

والجواب : أنا لا نسلم أنه ليس كذلك ، أي لا نسلم أن الحرمة غير منتفية عنه ، بل هو غير حرام ، ولكنه غير جائز ، فإن عدم حرمة لا يستلزم جوازه ، لأن زوالها قد يكون لطريان الحل ، وقد يكون لامتناع وجودة عقلاً ، لأن المسألة تصدق بانتفاء المحمول تارة ، والموضوع أخرى ، وهما قد انتفى الموضوع ، لأنهن إذا لم يردن التحصن فقد أردن البغاة . وإذا أردن البغاة امتنع إكراههن عليه ، لأن الإكراه هو إلزام الشخص شيئاً على خلاف مراده ، وإذا كان ممنوعاً فلا تتعلق به الحرمة ، لأن المستحيل لا يجوز التكليف به .

المسألة السادسة

قال البيضاوي :

(السادسة : التخصيص بالعدد لا يدل على الزائد والناقص) .

أقول : إذا خصص الحكم بعدد معين وقيد به مثل قوله تعالى :

(١) سورة النور الآية ٢٣ .

(١) انظر : شرح العضد ٢ / ١٧٣ .

(٢) الإحكام (٢ / ٢٢٦ - ٢٢٨) .

(فاجلدوهم ثمانين جلدة) (١) هل يدل على نفى الحكم عن غير ذلك العدد سواء كان ذلك الغير زائدا عن هذا العدد ، أو ناقصا عنه ؟ فيه مذهبان : المذهب الأول : أن تخصيص الحكم بعدد لا يدل على نفيه عن غير هذا العدد ، واختاره إمام الحرمين ، وأبو بكر الباقلاني ، والبيضاوي . المذهب الثاني : أنه يدل على نفيه عن غير هذا العدد ، وهو مروى عن الإمام الشافعي رحمه الله .

الأدلة

استدل أصحاب المذهب الأول : بأن الأعداد وإن كانت مختلفة باعتبار حقيقتها ، إلا أن ذلك لا يوجب اختلافها في الأحكام ، لأن اشتراك المختلفات في حكم واحد غير ممتنع ، وإذا ثبت ذلك فلا يكون تخصيص الحكم بعدد معين موجبا لنفي ذلك الحكم عن غيره من الأعداد . واستدل أصحاب المذهب الثاني : بأنه حينما نزل قوله تعالى : (استغفر لهم أو لا تستغفر لهم إن تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم) (٢) قال ﷺ : « واقع لأزيدن على السبعين » (٣) فقد فهم ﷺ أن نفى المغفرة مفيد بالسبعين ، وأنها تحصل بالزيادة على السبعين ، فدل ذلك على نفى الحكم عن هذا العدد وهو المطلوب . وقد اعترض على هذا الدليل بوجهين :

(١) سورة النور الآية ٤ .

(٢) سورة التوبة الآية ٨٠ .

(٣) حديث صحيح رواه البخاري : كتاب الجنائز ، باب : ما يكره من الصلاة على المنافقين والاستغفار للشركيين ، والترمذي كتاب تفسير القرآن ، باب : ومن سورة التوبة ، من حديث ابن عباس رضي الله عنهما . كما رواه النسائي : كتاب الجنائز ، باب : الصلاة على المنافقين من حديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه .

الوجه الأول : أن هذا الحديث غير ثابت .

والجواب : أنه وارد في البخاري ومسلم ، وهما من أصح الأسانيد .

الوجه الثاني : أن الرسول ﷺ لم يقل ذلك بناء على ما فهمه من الآية ، بل قاله بناء على أن رحمة الله تعالى وسعت كل شيء ، فلما قيدت عدم المغفرة على السبعين ، كانت الزيادة موجبة للغفران باعتبار الأصل .

اختيار الإمام الرازي

لقد اختار الإمام الرازي مذهباً وسطاً بين المذهبين المتقدمين خلاصته : أن تخصيص الحكم بعدد معين لا يدل على نفى الحكم باعتباره ذاته ، ولكنه قد يدل بواسطة القرآن الخارجية على حكم الزائد أو الناقص ، ويتبين ذلك مما يأتي :

١ - إذا كان العدد الذي قيد به الحكم علة لذلك الحكم اقتضى ذلك ثبوت الحكم في العدد الزائد ، ونفيه عن العدد الناقص .

مثال ذلك : قوله ﷺ : « إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثاً » (١) قيد الحكم وهو نفى الخبث والنجاسة عن الماء بعدد معين ، وهذا العدد علة للحكم ، فاقضى ذلك ثبوت الحكم وهو نفى الخبث عن الماء في العدد الزائد كبلوغ الماء ثلاث قلال أو أربعاً ، لتحقيق العلة ، وهي القلتان في ضمن الثلاثة ، وثبوت العلة يقتضى ثبوت المعلول ، كما يقتضى الحديث

(١) رواه أبو داود : كتاب الطهارة ، باب : ما ينجس من الماء ص ٢٣ من حديث عمر بن الخطاب ، والترمذي : كتاب أبواب الطهارة ص ٦٧ من حديث ابن عمر ، والنسائي : كتاب الطهارة ، باب التوقيف في الماء (١ / ٤٢) ، وابن ماجه : كتاب الطهارة ، باب : مقدار الماء الذي لا ينجس ص ٥١٨ ، واحمد في مسنده (٢ / ٢٧) من حديث عمر ، والحاكم في مستدركه ، كتاب الطهارة ٤٥٩ / ١٤ ، من حديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه .

بنجاسة الماء إذا كان أقل من الفلتين ، لذهاب علة النجاسة ، فنفى العلة يستلزم نفى المعلول .

٢ - قد يكون الحكم الذى قيد بالعدد تحريما ، أو كراهة ، وفى هذه الحالة يثبت الحكم الذى قيد بالعدد الزائد . وأما العدد الناقص فيكون حكمه مسكوتا عنه .

فتحريم جلد ألفاظ مائة جلدة يقضى بتحريم جلده مائتين ، أو أكثر ، وأما جلده أقل من مائة جلدة فلا يدرى حكمه من اللفظ ، بل حكمه مسكوت عنه .

وكراهة غسل أعضاء الوضوء أربع مرات يدل على ثبوت الكراهة فى الخمس مرات ، وفى الست بطريق الأولى ، وأما ما نقص عن الأربع فسكوت عنه .

٣ - قد يكون الحكم الذى قيد بالعدد إيجابا أو ندبا ، أو لإباحة ، وفى هذه الحالة يثبت الحكم فى العدد الناقص ، وأما العدد الزائد فيكون حكمه مسكوتا عنه ، فإيجاب خمس صلوات يدل على إيجاب الأربعة والثلاثة ، ولا يدل على إيجاب ما زاد على الخمسة ، بل حكمه مسكوت عنه .

ونذب التصديق بعشرة دراهم ، يدل على ندب التصديق بتسعة وثمانية ، أما التصديق بأكثر من عشرة فسكوت عنه . وإباحة الزوج من أربع نسوة يدل على إباحة الزوج من اثنتين ، وثلاثة ، وأما ما زاد على الأربع فسكوت عنه . ويتبين مما قاله الإمام الرازى .

أن العدد باعتبار ذاته لا يدل على حكم فى الزائد ولا فى الناقص ، وإنما الدلالة جاءت من القرائن الخارجية ، فينبغى حمل قول العلماء : « العدد لا مفهوم له » على هذا المعنى ، فيكون لا مفهوم له باعتبار ذاته . فلا ينافى أن يكون له مفهوم باعتبار غيره ، كالقرائن الخارجية التى سبق بيانها .

المسألة السابعة

فما يحتاج إليه اللفظ عند عدم استقلاله بإفادة المعنى

قال البيضاوى : (السابعة : للنص إما أن يستقل بإفادة الحكم أو لا ، والمقارن له وإما نص آخر مثل دلالة قوله تعالى : (أفحصيت أمري) مع قوله تعالى : (ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم) على أن تارك الأمر يستحق العقاب ، ودلالة قوله تعالى : (وحمله وفصاله ثلاثون شهرا) مع قوله تعالى : (والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين) على أن أقل مدة الحبل ستة أشهر ، أو إجماع كالدال على أن الحالة بمثابة الخال فى إرثها إذا دل نص عليه) .

أقول : قد تقدم أن الخطاب قد يدل على الحكم بمنطوقه ، وقد يدل بمفهومه ، قال الإمام : والكلام فى هذه المسألة فيما إذا لم يدل بمنطوقه (١) ، ولا مفهومه ، وحاصله : أن النص المستدل به على حكم قد يستقل بإفادة ذلك الحكم ، أى لا يحتاج إلى أن يقارنه غيره ، كما قوله تعالى : (وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة) (٢) ونحوه وقد يحتاج إليه ، والمقارن له أربعة أنواع :

١ - نص .

٢ - إجماع ،

٣ - قياس ،

٤ - قرينة حال المتكلم .

فإن كان نصا فله صورتان :

أحدهما : أن يدل أحد النصين على إحدى المقدمتين ، والنص الآخر

(١) سورة البقرة الآية ١١٠ .

(٢) سورة طه الآية ٩٣ .

على المقدسة الأخرى ، فيحصل المدعى منهما كدلالة قوله تعالى :
(أنصبت أمرى) (١) مع قوله تعالى : (ومن يعص الله ورسوله) (٢)
على أن تارك الأمر يستحق العقاب ، فإن الآية الأولى دالة على أنه يسمى
عاصيا ، والثانية دالة على استحقاق العاصي العقاب ، فينتج تارك الأمر
يستحق العقاب .

الصورة الثانية : أن يدل أحد النصين على ثبوت حكم لشئيين ، ويدل
النص الآخر على أن بعض ذلك لأحدهما ، فوجب القطع بأن باقى الحكم
ثابت للثانى ، كقوله تعالى : (وحمله وفصاله ثلاثون شهرا) فهذا يدل على
أن مدة الحمل والرضاع ثلاثون شهرا ، وقوله تعالى : (والوالدات يرضعن
أولادهن حولين) (٣) تدل على أن أكل مدة الرضاع سنتان ، فيلزم أن
يكون أقل مدة الحمل ستة أشهر (٤) .

وأما الإجماع فكما إذا دل نص على أن الخال يرث مثل قوله ﷺ :
« الخال وارث من لا وارث له » (٥) وأجمعوا على أن الخالة بمثابة فلستفيد

إرثها من ذلك النص بواسطة الإجماع ، وأما القياس فقال الإمام كإثبات
الربا فى النفاق .

وأما تربئة المتكلم فكما إذا نطق الشارع بلفظ متروك بين حكم شرعى ،
وعقل ، فإننا نحمله على الشرعى ، لأن النبى ﷺ بعث لبيان الشرعيات
مثاله قوله ﷺ : « الإثنان فما فوقهما جماعة » (١) فنحمله على جماعة الصلاة ،
لا على أقل الجمع ، والدليل على ذلك هو تربئة حال المتكلم وهو
الرسول ﷺ ، وهو إنما بعث لبيان الأحكام الشرعية والله اعلم ؟

(ثم بحمد الله الجزء الأول ويليه الجزء الثانى
وأوله : الباب الثانى فى الأوامر والنواهي)

(١) هذا الحديث ورد من حديث أبى موسى الأشعرى ، وأنس ، وعبد الله
ابن عمرو ، والحكم بن عمار ، وأبى هريرة ، وأبى أمامة .
أما حديث أبى موسى : فرواه ابن ماجه : كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها -
باب : الإثنان جماعة ، والدارقطنى ، باب : الإثنان فما فوقهما جماعة ، من
طريق الربيع بن بدر بن عمرو بن جراد عن أبيه عن جده .
قال الحافظان : البوصير وابن حجر : ضعيف ، وأبوہ ، قال الحافظ : مجهول .
وحديث أنس أضعف من حديث أبى موسى . وفى بقية الطرق مقال .
انظر : (الابتهاج بتخريج أحاديث المنهاج ص ٨٩ وما بعدها) .

(١) سورة النساء الآية ١٤ .

(٢) سورة الاحقاف الآية ١٥ .

(٣) سورة البقرة الآية ٢٣٣ .

(٤) المحصول (١ / ١٧٩ ، ١٨٠) .

(٥) رواه أبو داود : كتاب الفرائض ، باب فى ميراث ذوى الارحام
ص ٢٨٩٩ من حديث المقدم ، والترمذى : كتاب الفرائض ، باب ماجاء فى
ميراث الخال ص ٢١٠٣ من حديث عمر - رضى الله عنه - ص ٢١٠٤ من حديث
عائشة رضى الله عنها ، وابن ماجه : كتاب الديات ، باب الدية على العاقلة ص ٢٦٣٤
من حديث المقدم ، وكتاب الفرائض ، باب ذوى الارحام من حديث عمر بن
الخطاب - رضى الله عنه - .

فهرس

الجزء الأول من كتاب « تهذيب الإسئوى »

الموضوع	الصفحة
المقدمة	أجدى
مقدمة الإسئوى	٢١
تعريف أصول الفقه	٢٥
الاعتراضات الواردة على التعريف	٣٠
تعريف الفقه	٣٢
وجه ترتيب البيضاوى لكتابة « المنهاج »	٤٠
المقدمة : وفيها بابان	٤٠
الباب الأول : فى الحكم - وفيه فصول	٤٣
الفصل الأول : فى تعريف	٤٣
ماورد على تعريف الحكم من اعتراضات	٤٦
الإجابة عن الاعتراضات المقدمة	٥٠
الفصل الثانى : فى تقسيمات الحكم	٥٤
الواجب والفرض	٥٦
هل الواجب والفرض مترادفان	٦٠
المحرم والمكروه والمباح	٦٣
التقسيم الثانى للحكم باعتبار متعلقه	٦٥
التقسيم الثالث للحكم الوضعى	٦٧
التقسيم الرابع للحكم باعتبار متعلق الحكم الوضعى	٧٠

الموضوع	الصفحة
ثمرة الخلاف	٧١
الاجزاء	٧٣
الفرق بين الاجزاء والصحة	٧٣
التقسيم الخامس للحكم باعتبار الوقت إلى أداء وإعادة وقضاء	٧٧
أقسام القضاء	٨٠
التقسيم السادس للحكم - الرخصة والعزيمة	٨١
أقسام الرخصة	٨٢
العزيمة	٨٤
الفصل الثالث : فى أحكام الحكم	٨٦
المسألة الأولى : الواجب الممين والمخير	٨٧
دليل القائل بأن الواجب واحد معين	٩٠
الرد على المذهب المتقدم	٩٢
المسألة الثانية : فى الواجب الموسع والمضيق	٩٥
المنسكرك للواجب الموسع	٩٩
أدلة الحنفية	١٠١
المسألة الثالثة : فى الوجوب للمبنى والسكنافى	١٠٢
الرابعة : لإيجاب الشئ بقتضى إيجاب مايتوقف عليه	١٠٤
فروع فقهية	١١٠
المسألة الخامسة : لإيجاب الشئ يستلزم حرمة نقيضه	١١٢
دليل المعتزلة	١١٥
المسألة السادسة : إذا نسخ الوجوب بقى الجواز	١١٦
الأدلة	١١٧
ثمرة الخلاف من الفروع الفقهية	١١٩
المسألة السابعة : الواجب لا يجوز تركه	١٢٠

الصفحة	الموضوع
١٩١	التقسيم الثاني : من حيث الأفراد والتركيب
١٩٢	تقسيم المفرد إلى اسم وفعل وحرف
١٩٣	تقسيم الاسم إلى كلي وجزئي
١٩٤	تقسيم الكلي إلى جامد ومشتق
١٩٦	فائدة في تقسيم الكلي إلى طبيعي ومنطقي وعقلي
١٩٧	فائدة هل الضائر من قبيل الجزئي
١٩٨	التقسيم الثالث : باعتبار تعدد اللفظ واتحاده وتعدد المعنى واتحاده
٢٠١	تعريف النص - المجمل والمؤول والظاهر
٢٠٢	المحكم والمتشابه
٢٠٣	التقسيم الرابع : باعتبار مدلول اللفظ
٢٠٤	أقسام المركب
٢٠٧	الفصل الثالث : في الاشتقاق
٢١٠	أنواع التعبير
٢١٥	أحكام الاشتقاق - وفيه ثلاث مسائل
٢١٥	المسألة الأولى : شرط المشتق صدق أصله
٢١٦	أدلة أصحاب المذاهب
٢١٧	المسألة الثانية : متى يكون المشتق حقيقة
٢٢٥	الثالثة : لا يشتق وصف لذات والمعنى قائم بغيرها
٢٢٦	أدلة المعتزلة
٢٢٨	الفصل الرابع : في الترادف
٢٣١	المسألة الأولى : في سبب الترادف
٢٣٢	الثانية : الترادف على خلاف الأصل
٢٣٢	الثالثة : هل يصح وضع أحد المترادفين مكان الآخر
٢٣٣	الرابعة : في التأكيد

الصفحة	الموضوع
١٢٣	الباب الثاني : فيما لا بد للحكم منه
١٢٣	الفصل الأول : في الحاكم
١٢٥	فرعان على القبح والحسن العقليين
١٢٣	أدلة القائلين بالإباحة
١٤٠	الفصل الثاني : في المحكوم عليه وفيه مسائل
١٤٠	المسألة الأولى : في تعلق الحكم بالمعدوم
١٤٤	الثانية : في تسكيف الغافل
١٤٧	الثالثة : الإكراه الملجئ يمنع التسكيف
١٤٩	الرابعة : التسكيف يتوجه عند المباشرة
١٥٣	أدلة المعتزلة
١٥٥	الفصل الثالث : في المحكوم به - وفيه مسائل
١٥٥	المسألة الأولى : التسكيف بالمحال
١٥٦	تحرير محل النزاع
١٥٩	المذهب المختار
١٦٣	المسألة الثانية : في تسكيف الكفار بفروع الشريعة
١٦٨	الثالثة : الامتثال بوجوب الاجزاء
١٧٢	الكتاب الأول في الكتاب - وهو القرآن الكريم
١٧٤	الباب الأول : في اللغات - وفيه فصول
١٧٤	الفصل الأول : في الوضع
١٧٥	الموضوع
١٧٧	فائدة الوضع
١٨٣	رأى أبي هاشم وأبي إسحاق في الواضع
١٨٧	الفصل الثاني : في تقسيم الألفاظ
١٨٨	التقسيم الأول : باعتبار الدلالة

الصفحة	الموضوع
٢١٤	المسألة الثالثة : في معنى « في »
٢١٦	» الرابعة : في معنى « من »
٢١٧	» الخامسة : في معنى « الباء »
٢١٩	» السادسة : في معنى « إنما »
٢١٣	الفصل التاسع : في كيفية الاستدلال بالألفاظ
٢٢٣	المسألة الأولى : لا يجوز أن يخاطبنا الله تعالى بالمحمل
٢٢٥	» الثانية : لا يجوز إرادة الظاهر من غير دليل
٢٢٦	» الثالثة : في كيفية دلالة اللفظ على المعنى
٢٢٧	دلالة المنطوق
٢٢٨	دلالة المفهوم
٢٣١	المسألة الرابعة : في مفهوم اللقب ومفهوم الصفة
٢٣٣	مفهوم الصفة
٢٣٧	المسألة الخامسة : في مفهوم الشرط
٢٣٩	» السادسة : في مفهوم العدد
٢٤٣	» السابعة : فيما يحتاجه اللفظ عند عدم استقلاله بإفادة المعنى

(تم بحمد الله تعالى)

رقم الإبداع ١٦٥٩ / ١٩٩٠

الصفحة	الموضوع
٢٣٦	الفصل الخامس : في الاشتراك اللفظي
٢٣٩	دليل المذهب الثالث
٤٢٠	دليل المذهب الرابع
٢٤١	المسألة الثانية : الاشتراك خلاف الأصل
٢٤٤	» الثالثة : مفاهيم المشترك
٢٤٥	» الرابعة : في استعمال المشترك في جميع معانيه
٢٥٧	» الخامسة : المشترك أن تجرد عن القرينة فجمل
٢٥٩	الفصل السادس : في الحقيقة والمجاز
٢٦٧	دليل المذهب الثالث
٢٧٤	الفرع الأول : النقل خلاف الأصل
٢٧٥	الفرع الثاني : هل الحقيقة الشرعية موجودة في أنواع الكلمة الثلاثة
٢٧٧	الفرع الثالث : هل صيغ العقود والفسوخ أخبار أو إنشاء
٢٧٨	المسألة الثانية : في أقسام المجاز
٢٨١	هل المجاز واقع في اللغة
٢٨٢	المسألة الثالثة : في علاقات المجاز
٢٩٠	» الرابعة : ما يدخله المجاز وما لا يدخله
٢٩١	» الخامسة : المجاز خلاف الأصل
٢٩٤	» السادسة : في أسباب العدول عن الحقيقة إلى المجاز
٢٩٦	» السابعة : في بيان ما لا يكون حقيقة ولا مجازا
٢٩٨	» الثامنة : في علامة الحقيقة والمجاز
٣٠٠	الفصل السابع : في تعارض ما يخل بالفهم
٣٠٨	الفصل الثامن : في تفسير حروف يحتاج إليها
٣٠٨	المسألة الأولى : في معنى الواو العاطفة
٣١٢	» الثانية : في معنى الفاء

تَهْذِيبُ

شرح الاستنوي

منهاج الوصول إلى علم الأصول

للقاضي البيضاوي
المتوفى سنة ٦٨٥ هـ

تأليف
الدكتور شعبان محمد اسماعيل
جامعة الأزهر

المجلد الثاني

الناشر
المكتبة الأزهرية للتراث

٩٠٨٤٧ - ٥١٢

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الجزء الثاني



١٥ مدينة أبو بكر الصديق
مستطرد - ت : ٢٢١١٢٤٤

الباب الثاني

في الأوامر والنواهي
وفيه فصول

الفصل الأول

في لفظ الأمر - وفيه مسالتان
المسألة الأولى - فيما وضع له لفظ (أمر)

قال البيضاوي: (الأول في لفظ الأمر وفيه مسالتين الأولى: إنه حقيقة في القول الطالب للفعل، واعتبرت المعنوية العلوية، وأبو الحسين الاستعلاء، ويفسدهما قوله تعالى حكاية عن فرعون «ماذا تأمرون» وليس حقيقة في غيره دفعا للاشتراك.

وقال بعض الفقهاء: إنه مشترك بينه وبين الفعل، لأنه يطلق عليه مثل: «وما أمرنا إلا واحدة» «وما أمر فرعون برشيد» والأصل في الإطلاق الحقيقة. قلنا: المراد الشأن مجازا.

قال البصري إذا قيل: أمر فلان ترددنا بين القول، والفعل، والشئ، والصفة، والشأن، وهو آية الاشتراك، قلنا: لا بل يتبادر القول).

اعلم أن الأمر والنهي بطلقان عند الأشاعرة على اللساني وعلى النفساني أيضاً، وهو الطالب. واختلفوا هل هو حقيقة فيهما أم لا؟ فتقل الإمام الرازي في المحصول والمنتخب في أول اللغات عن المحققين هنا أن الكلام

بأنواعه مشترك بينهما ، واقتصر عليه ، وضح هنا في الكتابين المذكورين أيضاً أنه حقيقة في اللساني فقط (١) . ورأى الأشعرى الظاهر كما قال في البرهان : إنه حقيقة في النفساني فقط (٢) وقال في جواب المسائل البصرية ، إنه حقيقة في اللساني أيضاً ، وكلام المصنف إنما هو تعريف للساني ، فإن النفساني هو نفس الطالب كما تقدم مبسوطاً في آخر خطاب المعلوم ، ولأن أبا الحسين من المتكلمين في هذه المسألة كما سيأتي وهو منكر لكلام النفس ، وهذان الأمران يدلان على أن الكلام عند المصنف حقيقة في اللساني فقط .

(وقوله : في لفظ الأمر) أي في لفظ : ميم راء ، لا في مدلولها ، وهو الفعل ، ولا في نفس الطلب ، وهذا اللفظ يطلق مجازاً على الفعل والشأن وغيرهما مما سيأتي ، وحقيقة على ما ذكره المصنف لتبادر الفهم إليه ، فعلى هذا مسمى الأمر لفظ وهو صيغة أفعال ، ومسمى صيغة أفعال هو الوجوب أو الندب أو غيرهما مما سيأتي (فقوله : القول) يدخل فيه الأمر وغيره سواء كان بلغة العرب أم لا وسواء كان نفسانياً أم لا كما صرح به الأصفهاني شارح المحصول .

(وقوله : الطالب) احتراز به عن الخبر وشبهه ، وعن الأمر النفساني ، فإنه هو الطلب لا الطالب وهذا التقرير هو الصواب فاعتمده ، لكن الطالب حقيقة إنما هو المتكلم ، وإطلاقه على الصيغة مجاز من باب تسمية المسبب باسم سببه الفاعل ،

(وقوله : للفعل) احتراز به عن النهي ، فإنه قول طالب للفكر ، ولقائل أن يقول : النهي قول طالب للفعل أيضاً ، ولكن فعل الضد وسيأتي في

(١) انظر : المحصول (١/ ٥٥) .

(٢) انظر : البرهان (١/ ٢١١) .

كلامه حيث قال : مقتضى النهي فعل الضد ، ولهذا قيده ابن الحاجب بقوله : طلب فعل غير كف (١) ، لأن الفعل المطلوب بالنهي هو الكف عن المنهى عنه ، والكف فعل على الصحيح ، وأيضاً فيرد على الحد قول القائل : أنا طالب منك كذا ، أو أوجبه عليك ، وإن تركته هاتيك . فإن الحد صادق عليه مع أنه خبر فلا بد أن يقول : بالوضع أو بالذات كما ذكره في تقسيم الألفاظ ، وقد زاد في المحصول قيداً آخر فقال قبل المسألة الثالثة : إن الحق في حده أن يقال هو اللفظ الدال على الطلب المانع من التقيض لما سيأتي أن الأمر حقيقة في الوجوب وتبعه عليه صاحب الحاصل وغيره (٢) .

والصواب ما قاله المصنف ، فإن الذي سيأتي حقيقة في الوجوب إنما هو صيغة أفعال ، وكلامنا الآن في لفظ الأمر فهما مسألتان ، وقد صرح بالفرق بينهما الأمدى وابن الحاجب ، فأما ابن الحاجب ، فإنه صح في أوائل الكتاب أن المندوب مأمور به ولم يحك الخلاف إلا عن الكرخي والرازي ، ثم ذكر بعد ذلك في الأوامر أن الجمهور على أن صيغة أفعال حقيقة في الوجوب (٣) . وهذا هو عين كلام المصنف ، ولا يمكن أن يكون مراد ابن الحاجب بالكلام الأول الإطلاق المجازي ، فإنه لما لا خلاف فيه كما نقله الأمدى هنا .

وأما الأمدى فإنه نقل في أوائل الكتاب عن القاضي أنه مأمور به ، واقتضى كلامه ترجيحه ، ونقل هنا عنه التوقف في صيغة أفعال وصححه ، فدل على المغايرة قطعاً (٤) .

(١) انظر : شرح المضد (٢/ ٧٧) .

(٢) انظر : المحصول (١/ ١٩٠) .

(٣) انظر : شرح المضد (٢/ ٧٩) .

(٤) انظر : الإحكام (١/ ٧٥ ، ٢/ ١١) .

(قوله : واعتبر المعزلة) أى شرطوا فى حد الأمر الملوذون الاستعلاء ،
وتابعهم الشيخ أبو إسحاق الشيرازى (١) ، ونقله القاضى عبد الوهاب فى
الملخص عن أهل اللغة وجمهور أهل العلم واختاره .

والعلو هو أن يكون الطالب أعلى مرتبة ، فإن كان مساوياً فهو التماس ،
فإن كان دونه فهو سؤال ، وشرط أبو الحسين الاستعلاء دون العلو ،
والاستعلاء هو الطالب لا على وجه النذال بل بغلظة ورفع صوت ، وقد
تقدم إيضاح هذا فى تقسيم الألفاظ وحاصله : أن العلو هيئة فى المتكلم ،
والاستعلاء هيئة فى السكلام ، واشترط الاستعلاء صحته الامدى فى
الإحكام (٢) ، ومنتهى السؤل ، وكذلك ابن الحاجب (٣) ، واحتج أبو الحسين
ومن تبعه بأن المتضرع لا يصدق عليه أنه أمر بخلاف المستعلى ، ولهذا
يذمونه لسكونه يأمر من هو أعلى منه ، ولقائل أن يقول : الذم لمجرد
الاستعلاء ، ثم إن الاستعلاء غير متحقق فى أمر الله تعالى فاذا يقولون فيه ،
وشرط القاضى عبد الوهاب العلو والاستعلاء معاً .

واعلم أن أبا الحسين قد نص فى المعتمد على أن الشرط هو انتفاء
النذال (٤) وهو غير ما فى هذا الكتاب .

(قوله : ويفسدهما) أى يفسد اشتراط العلو والاستعلاء قوله
تعالى حكاية عن فرعون لقومه : (فاذا تأمرون) (٥) ، فاطلق الأمر
على ما يقولونه عند المشاورة ، ومن المعلوم انتفاء العلو والاستعلاء أما العلو

فواضح ، وأما الاستعلاء فلو قوعه فى حال المشاورة ولاعتقادهم الإلهية
فى فرعون .

(قوله : فليس حقيقة فى غيره) لما ثبت أن لفظ الأمر حقيقة فى القول
المخصوص ذكر المصنف أنه لا يكون حقيقة فى غيره أيضاً ، إذ لو كان
لسكان مشتركاً ، والأصل عدمه ، وقال بعض الفقهاء : إنه مشترك بين
القول المخصوص والفعل ، ونقل الأصفهاني شارح المحصول عن ابن برهان :
أنه قول كافة العلماء ، ودليل هذا المذهب أنه يطلق عليه كقوله تعالى :
(وما أمرنا إلا واحدة) (١) أى فعلنا ، لأن الأمر يختلف صيغة ومدلولاً
ولقوله تعالى : (وما أمر فرعون برشيد) (٢) أى فعله والأصل فى الإطلاق
الحقيقة . وجوابه أن المراد بالأمر هنا هو الشأن مجازاً ، وهو أولى من
الاشتراك ووجه المجاز أن الشأن أعم من القول والفعل ، فالتعبير عنه
بالقول من باب إطلاق اسم الخاص لإرادة العام .

وقال أبو الحسين البصرى . إنه مشترك بين خمسة أشياء :

أحدها : القول المخصوص لما قلناه .

والثانى : الشيء كقولنا تحرك هذا الجسم لأمر أى لشيء .

والثالث : الصفة وقد أبدله الإمام فى بعض المواضع بالعرض ودليله
قول الشاعر :

عزمت على إقامة ذى صباح لآمر ما يسود من يسود (٣)

(١) سورة القمر الآية ٥ .

(٢) سورة هود الآية ٩٧ .

(٣) البيت لانس بن مدركة الخنمى ، وقد استشهد به سيبويه فى الكتاب ،
والمبرد فى المقتضب ، وابن جنى فى الخصائص ، وغيرهم انظر : (معجم
شواهد العربية ١ / ١٠٦ ، شرح أبيات سيبويه للسيرافى ١ / ٣٨٨) .

(١) انظر : شرح اللمع (١ / ١٩١) .

(٢) انظر : الإحكام (٢ / ١١) .

(٣) شرح المعتمد (٢ / ٧٧) .

(٤) انظر المعتمد (١ / ٤٩) .

(٥) سورة الشعراء الآية ٣٥ .

أى لصفة عظيمة من الصفات .

الرابع : الشأن كقولنا : أمر فلان مستقيم أى شأنه .

الخامس : الفعل وقد قدم تمثيله ، فإذا تجرد عن القرائن كقول القائل : أمر فلان أو هذا أمر ترددنا بين هذه الخمسة ، والتردد آية الاشتراك أى علامته ، وجوابه أنا لانسلم حصول التردد بل يتبادر القول (١) .

الفرق بين الطلب والإرادة والصيغة

قال المصنف : (الثانية : الطلب بديهى للتصور ، وهو غير العبارات المختلفة ، والإرادة خلافا للمعتزلة . لنا أن الإيمان من الكافر مطلوب وليس بمراد لما عرفت ، وأن الممهد لعذره في ضرب عبده بأمره ولا يريد ، واعترف أبو على وابنه بالتغاير وشرط الإرادة في الدلالة لتمييز عن التهديد . قلنا : كونه مجازا كاف) .

أقول : شرع في الفرق بين الطلب والإرادة والصيغة لتعلق الأمر بها ، ولأن الطلب مشتبه بالباقيين ، وقد وقع في حد الأمر حيث قال : هو القول الطالب للفعل فذلك ذكر الثلاث ، فأما الطلب فإن تصويره بديهى أى لا يحتاج في معرفته إلى تعريف بجد أو رسم كالجوع ، والعطش ، وسائر الوجدانيات ، فإن من لم يمارس العلوم ولم يعرف الحدود والرسوم بأمر وينهى ويدرك تفرقة ضرورية بينهما . ولك أن تقول التفرقة البديهية لا تتوقف على العلم البديهى بحقيقة كل واحد منهما بل على العلم البديهى بهما من وجه بدليل أنا نفرق بالبديهية بين الإنسان والملائكة .

(قوله : وهو) أى الطلب غير العبارات وغير الإرادة . أما مغايرته للعبارات فلأن الطلب معناه واحد لا يختلف باختلاف الأسم والعبارات مختلفة باختلاف اللغات . وأشار المصنف (بقوله : المختلفة) إلى هذا

(١) انظر : المعتمد (١/٤٥ ، ٤٦) .

وليس لإخراج شئ ، ولو قال : لاختلافها لكان أصرح ، وأما مغايرته الإرادة فقد خالف فيه المعتزلة وقالوا : إنه هو ، والحاصل : أن الأمر اللسانى دال على الطلب بالاتفاق ، لكن الطلب عندنا غير الإرادة ، وعندهم عينها أى لا معنى لكونه طالبا إلا كونه مريدا .

(قوله : لنا) أى الدليل على أن الطلب غير الإرادة من وجهين أحدهما : أن الإيمان من الكافر الذى علم الله تعالى أنه لا يؤمن كأبى طه مطلوب بالاتفاق مع أنه ليس بمراد الله تعالى ، لأن الإيمان والحالة هذه ممتنع ، إذ لو آتى لا قلب علم الله تعالى جهلا ، إذا كان ممتنعاً فلا نصح إرادته بالاتفاق منا كما قال في المحصول قال : لأن الإرادة صفة من شأنها ترجيح أحد الجائزين على الآخر (١) ، وقد أشار المصنف إلى هذا الدليل (بقوله : لما عرفت) ، أى في جواز التكليف بما لا يطاق ، وقد قرره كثير من الشراح على غير هذا الوجه ، فإنهم استدلوا على عدم إرادته بعدم وقوعه ، وهذا مصادرة على المطلوب كما تقدم .

الدليل الثانى : أن السلطان إذا أنكر على السيد ضرب عبده فاعتذر إليه بأنه يأمره فلا يمثل ، ثم يأمره بين يديه إظهاراً لقرره فإن هذا الأمر لا إرادة معه ، لأن العاقل لا يريد تكذيب نفسه ، واستدل الشيخ أبو إسحاق في شرح اللع بأن الدين الحلال مأمور بقضائه ، ولو حلف ليقضيه غداً إن شاء الله تعالى فإنه لا يحنث . فدل على أن الله تعالى ما شاء فثبت الأمر بدون المشيئة (٢) .

(قوله : واعترف أبو على وابنه) أى أبو هاشم بأن الطلب غير الإرادة ، ولكن شرطاً في دلالة الصيغة على الطلب إرادة المأمور فلا يوجد الأمر الذى هو الطلب إلا ومعه الإرادة حتى تكون قرينة على إرادة الأمر الحقيقى ، وتابعهما على ذلك أبو الحسين والقاضى عبد الجبار .

(١) انظر : المحصول (١/١٩٣) . (٢) شرح اللع (١/١٩٥) .

قال ابن برهان : لنا ثلاث إرادات : إرادة إيجاد الصيغة وهي شرط اتفاقا ، وإرادة صرف اللفظ عن غير جهة الأمر إلى جهة الأمر شرطها المتكلمون دون الفقهاء . وإرادة الامتنال : وهي محل النزاع بيننا وبين أبي علي وابنه ، وقد ذكر هذه الثلاث أيضاً الإمام الرازي (١) ، والغزالي (٢) ، وغيرهما ، واحتج أبو علي ومن تبعه على اشتراط الإرادة بأن الصيغة كما ترد للطلب قد ترد للتهديد ، كقوله تعالى : (اعملوا ما شئتم) (٣) مع أن التهديد ليس فيه طلب فلا بد من ميم بينهما ، ولا يميز سوى الإرادة ، والجواب أن الصيغة لو كانت مشتركة لاحتيج إلى ميم ، ولكنها حقيقة في الوجوب مجاز في التهديد ، فإذا وردت فيجب الحمل على المعنى الحقيقي عند عدم القرينة الصارفة إلى غيره ، لأن دلالة الألفاظ على المعاني تابعة للوضع فحيث الوضع ثبتت الدلالة كسائر الألفاظ ، فهذا القدر وهو كونه حقيقة في الإيجاب مجازاً في التهديد كاف في التمييز .

الفصل الثاني

في صيغة الأمر وفيه مسائل

المسألة الأولى : فيما تستعمل فيه صيغة الأمر :

قال المصنف :

(الأولى : إن صيغة أفعل ترد لستة عشر معنى الأول الإيجاب مثل : « أقيموا الصلاة » ، الثاني الندب : « فكا نبوه » ومنه التأديب (كل مما يليك) الثالث الإرشاد : « واستشهدوا » الرابع الإباحة : « كلوا واشربوا » الخامس التهديد : « اعملوا ما شئتم » ومنه الإنذار : « قل تمتعوا » السادس الامتنان : « كلوا مما رزقكم الله » السابع الإكرام : « ادخلوها » الثامن التسخير : « كونوا قردة » التاسع التعجيز : « فأنوا بسورة » العاشر الإهانة : « ذق » الحادي عشر التعويبة : « اصبروا أو لا تصبروا » الثاني عشر الدعاء : « اللهم اغفر لي » الثالث عشر التمني : « ألا أيها الليل الطويل ألا انجلي الرابع عشر الاحتقار : « بل ألقوا » الخامس عشر التذكوين : « كن فيكون » السادس عشر الخبر « فاصنع ما شئت » . وعكسه ، « والوالدات برضعن أولادهن » (لا تشكح المرأة المرأة) .

أقول : لما تقدم أن الأمر هو القول الطالب للفعل شرع في ذكر صيغته وهي أفعل ،

ويقوم مقامها اسم الفعل كصه ونزال ، والمضارع المقرون باللام مثل لتفعل كذا ، والضمير في صيغته إما عائد إلى الأمر وإما إلى القول

(١) انظر : المحصول (١ / ١٩١ وما بعدها) .

(٢) انظر : المستصفي (١ / ١٦٣) .

(٣) سورة المؤمنون الآية ٥١ .

الطالب وهو الأقرب وهذه الصيغة ترد لستة عشر معنى يمتاز بعضها عن بعض بالقرائن .

الأول : الإيجاب كقوله تعالى : (أفيموا الصلاة) (١) .

الثاني : التنب كقوله تعالى : (فكاتبوهم) (٢) ، ومنه ، أى ومن التنب التاديب كقوله عليه الصلاة والسلام : (وكل مما يليك) (٣) فإن الأدب مندوب إليه وعبارة المحصول ويقرب منه ، وإنما نص على أنه منه لأن الإمام قد نقل عن بعضهم أنه جملة قسمي آخر والفرق بينهما هو الفرق ما بين العام والخاص لأن الأدب متعلق بمحاسن الأخلاق والمندوب أعم وقد نص الشافعي رضي الله عنه على أن الأكل مما لا يليه حرام ذكر ذلك في الربع الأخير من كتاب الأم في باب صفة نهى النبي ﷺ فقال ما نصه : فإن أكل مما لا يليه أو من رأس الطعام أو عرس على قارعة الطريق أى برك ليلاً أثم بالفعل الذي فعله إذا كان عالماً بما نهى النبي ﷺ ، هذا لفظ الشافعي بحروفه ومن الأم نقله .

الثالث : الإرشاد كقوله تعالى : (واستشهدوا شهيدين من رجالكم) (٤) وقوله تعالى بعدها : (فاكتبوه) والفرق بين التنب والإرشاد على ما قاله

(١) سورة البقرة الآية ٤٣ ، والانعام الآية ٨٢ .

(٢) سورة النور الآية ٣٢ .

(٣) حديث صحيح رواه البخاري : كتاب الأطعمة ، باب : التسمية على الطعام والأكل باليمين . حديث رقم (٥٣٧٦) من حديث عمر بن أبي سلمة ، ربيب رسول الله - ﷺ - زوج رسول الله - ﷺ - بأمه بعد وفاة أبي سلمة ، فعاش في كنف رسول الله - ﷺ - ورعايته ، توفي سنة ٨٣ هـ . كما روى الحديث مسلم ، وأبو داود ، والترمذي ، وابن ماجه ، وأحمد ، ومالك في الموطأ .

(٤) سورة البقرة الآية ٢٨٢ .

في المحصول تبعاً للمستصفي : أن المندوب مغالوب لثواب الآخرة ، والإرشاد للمنافع الدنيا ، إذ ليس في الإشهاد على البيع ولا في تركه ثواب ، والعلاقة التي بين الواجب وبين المندوب والإرشاد هي المشابهة المعنوية لا اشتراكهما في الطلب (١) .

الرابع : الإباحة كقوله تعالى : (كلوا واشربوا ولا تسرفوا) (٧) هكذا قررروه وفيه نظر فإن الأكل والشرب واجبان لإحياء النفس والصواب حمل كلام المصنف على إرادة قوله تعالى : (كلوا من الطيبات) (٢) ثم إنه يجب أن تكون الإباحة معلومة من غير الأمر حتى تكون قرينة لحمله على الإباحة كما وقع العلم به هنا والعلاقة هي الإذن وهي مشابهة معنوية أيضاً .

الخامس : التهديد كقوله تعالى : (اعملوا ما شئتم) (٤) وقوله (واستغفروا من استطعت منهم) (٥) .

(ومنه) أى ومن التهديد (الإنذار) كقوله تعالى : (قل تمتعوا فإن مصيركم إلى النار) (٦) وعبارة المحصول ويقرب منه وإنما نص عليه لأن جماعة جعلوه قسمي آخر والفرق بينهما ما قاله الجوهري في الصحاح فإنه ذكر في باب الدال أن التهديد هو التخويف ثم ذكر في باب الراء أن الإنذار هو الإبلاغ ولا يكون إلا في التخويف انتهى كلامه (٧) ، فقوله تعالى :

(١) انظر المستصفي (١٦٤ / ١) والمحصول (٢٠١ / ١) .

(٢) سورة الاعراف الآية ٣١ .

(٣) سورة المؤمنون الآية ٥١ .

(٤) سورة فصلت الآية ٤٠ .

(٥) سورة الإسراء الآية ٦٤ .

(٦) سورة إبراهيم الآية ٣٠ .

(٧) انظر الصحاح مادة د ه د ، (٥٥٥ / ٢) .

قُلْ (تَتَعَوَّأ) أمر بإبلاغ هذا الكلام المخوف الذي عبر عنه بالأمر وهو تَتَعَوَّأ فيكون أمراً بالإندار ، وقد فرق الشارحون بفروق أخرى لا أصل لها فاجتنبها ، والعلاقة التي بينه وبين الإيجاب هي المضادة لأن المهدد عليه إما حرام أو مكروه .

السادس : الامتنان كقوله تعالى : (فكلوا مما رزقكم الله) (١) والفرق بينه وبين الإباحة أن الإباحة هي الإذن المجرد ، والامتنان يقترن به ذكر احتياجنا إليه أو عدم قدرتنا عليه ونحوه كالتعرض في هذه الآية إلى أن الله تعالى هو الذي رزقه ، وفرق بعضهم بأن الإباحة تكون في الشيء الذي سيوجد بخلاف الامتنان والعلاقة هي مشابهة الإيجاب في الإذن لأن الامتنان إنما يكون في ما ذون فيه .

السابع : الإكرام كقوله تعالى : (أدخلوها بسلام آمنين) (٢) فإن قرينة قوله : (بسلام آمنين) بدل عليه والعلاقة هي المشابهة في الإذن أيضاً .

الثامن : التسخير كقوله تعالى : (كونوا فردة خاسئين) (٣) والفرق بينه وبين التكوين الآتي : أن التكوين شرعة الوجود عن العدم وليس فيه انتقال من حالة إلى حالة ، والتسخير هو الانتقال إلى حالة متميزة إذ التسخير لغة هو الذلة والامتهان في العمل ومنه قوله تعالى : (سبحان الذي سخر لنا هذا) (٤) أي ذلله لنا لتركبه وقولهم فلان سخره السلطان ، والبارئ تعالى خاطبهم بذلك في معرض التذليل والعلاقة فيه وفي التكوين هي المشابهة المعنوية وهي التحتم في وقوع هذين وفي فعل الواجب وقد يقال العلاقة فيهما هو الطلب ، والتعبير بالتسخير صرح به الفقهاء في كتاب

- (١) سورة المائدة الآية ٨٨ .
- (٢) سورة الحجر الآية ٤٦ .
- (٣) سورة البقرة الآية ٦٥ .
- (٤) سورة الزخرف الآية ١٣ .

الإشارة ثم الغزالي في المستصفى ثم الإمام وأتباعه وأدعى بعض الشارحين أن الصواب السخرية وهو الاستهزاء ومنه قوله تعالى : (لا يسخر قوم من قوم) (١) وهذا عجيب فإن فيه ذهول عن المدلول السابق الذي ذكرته وتغليظاً لهؤلاء الأئمة وتكراراً لما يأتي فإن الاستهزاء لا يخرج عن الإهانة أو الاحتقار وكلاهما سيأتي .

التاسع : التعجيز كقوله تعالى : (فأتوا بسورة) (٢) والعلاقة بينه وبين الإيجاب هي المضادة لأن التعجيز إنما هو في الممتنعات والإيجاب في الممكنات .

العاشر : الإهانة كقوله تعالى : (ذق إنك أنت العزيز الكريم) (٣) والعلاقة فيه وفي الاحتقار هو المضادة لأن الإيجاب على العباد تشريف لهم لما فيه من تأهيلهم لخدمته إذ كل أحد لا يصاح لخدمة الملك ولما فيه من رفع درجاتهم قال ﷺ : « وما تقرب إلى المتقربون بمثل أداء ما افترضته » (٤) .

الحادي عشر : التسوية بين الشيئين كقوله تعالى : (اصبروا أو لا نصبروا سواء عليكم) (٥) وعلاقته هي المضادة أيضاً لأن التسوية بين الفعل والترك مضادة لوجوب الفعل .

- (١) سورة الحجرات الآية ١١ .
- (٢) سورة يونس الآية ٣٨ .
- (٣) سورة الدخان الآية ٤٩ .

- (٤) حديث صحيح رواه : كتاب الرقاق ، باب التواضع (٦٥٠٢) من حديث أبي هريرة - رضي الله عنه - كما رواه البيهقي : كتاب صلاة الاستسقاء ، باب : الخروج من المظالم والتقرب إلى الله (٣ / ٢٤٦) .
- (٥) سورة الطور الآية ١٦ .

(٢ - الأسنوي - ج ٢)

الثاني عشر : الدعاء كقول القائل : اللهم اغفر لي ، والعلاقة فيه وفيما بعد ما عدا الأخير هو الطلب وقد تقدم لبعضها علاقة أخرى .

الثالث عشر : التمني كقول امرئ القيس (١) :

ألا أيها الليل الطويل ألا انجلي بصبح وما الإصباح منك بأمثل
ولما جعل المصنف هذا الشاعر متمنياً ولم يجعله مترجياً لأن الترجي
يكون في الممكنات والغنى في المستحيلات ، وليل الحب لطوله كأنه مستحيل
الإنجلاء ولهذا قال الشاعر (٢) : وليل الحب بلا آخر ،
فلذلك جعله متمنياً .

الرابع عشر : الاحتقار كقوله تعالى حكاية عن موسى يخاطب

(١) هو : امرئ القيس بن حجر بن عمرو السكندی ، الشاعر الجاهلي المشهور ،
الملقب بذي الجروح . قال ابن خالويه : لأن قيصر أرسل إليه حلة مسمومة ،
فلما لبسها أسرع السم إليه ، فشققت لحمه ، فسمى ذو الجروح ، ردى أن الرسول
ﷺ - قال عنه : « هو قائد الشعراء إلى النار » .
والبيت من معلقته المعروفة ، استشهد به الشجري في « أماليه » ، والعيني في
« شواهد الألفية » ، والاشموني في « شرح ألفية ابن مالك » ، والشيوخ خالد في
« التصريح بضمون التوضيح » .

انظر : (الشعر والشعراء ٥٢ / ١ وما بعدها ، تهذيب الاسماء واللغات
١ / ١٢٥ ، ديوان امرئ القيس ص ٨ الطبعة الثانية - دار المعارف بمصر) .
(٢) هو : خالد بن يزيد البغدادي ، أبو الهيثم ، المعروف بالسكاتب ، أصله
من خراسان ، عاش وتوفي في بغداد كان أحد كتاب الجيش في أيام المعتصم
العباسي له ديوان شعر . توفي سنة ٢٦٢ هـ .
وهذا عجز بيت من المتقارب وصدره :

« رقصت ولم ترث للساھر ،

ذكره الجرجاني في « دلائل الإعجاز » ، ص ٣٧٦ الطبعة الثالثة عن دار المنار

بمصر وعبد السلام هارون في « معجم شواهد العربية » ص ١٩٣ ،

السحرة : (بل ألقوا ما أنتم ملقون) (١) يعني أن السحر في مقابلة المعجزة
حقير ، والفرق بينه وبين الإهانة أن الإهانة إنما تكون بقول أو فعل أو
ترك قول أو ترك فعل كترك إجابته والقيام له عند سبق عاداته ولا يكون
بمجرد الاعتقاد فإن من اعتقد في شيء أنه لا يعبا به ولا يلتفت إليه يقال
لأنه احتقره . ولا يقال إنه أهانة ، والحاصل أن الإهانة هي الإنكار
كقوله تعالى : (ذق إنك أنت العزيز الكريم) والاحتقار عدم المبالاة
كقوله تعالى : (بل ألقوا) (٢) .

الخامس عشر : التسكين كقوله تعالى : (كن فيكون) (٣) .

السادس عشر : الخبر كقوله ﷺ : « إذا لم تستح فاصنع ما شئت » (٤)
أي صنعت ما شئت ، وقيل : المعنى إذا لم تستح من شيء لكونه جائزاً
فاصنعه ، إذ الحرام يستحيا منه بخلاف الجائز .

(قوله : وعكسه) أي أن الخبر قد يستعمل لإرادة الأمر كقوله تعالى :
« والوالدات يرضعن أولادهن » (٥) أي ليرضعن .

قال في المحصول : والسبب في جواز هذا المجاز أن الأمر والخبر
يدلان على وجود الفعل (٦) ، وأراد أن بين المعنيين مشابة في المعنى وهي
المدلولية فلهذا يجوز إطلاق اسم أحدهما على الآخر ،

(١) سورة طه الآية ٦٦ .

(٢) سورة الانعام الآية ٧٣ .

(٤) حديث صحيح رواه البخاري : كتاب : أحاديث الأنبياء ، باب :
حدثنا أبو الهيثم ، من حديث أبي مسعود ، وأبو داود : كتاب الأدب ، باب
(٤٧٩٧) ، وابن ماجه : كتاب الزهد ، باب الحياء (٤١٨٣) من حديث
عقبة بن عمرو وأبي مسعود .

(٥) سورة البقرة الآية ٢٣٣ .

(٦) انظر المحصول (١ / ٢٠٠) .

قوله : « ولا تنكح المرأة المرأة » ، يعني أن الخبر قد يقع موقع النهي أيضاً كما يقع موقع الأمر كقوله صلى الله عليه وسلم « لا تنكح المرأة المرأة ولا المرأة نفسها » (١) فإن المراد منه النهي وصيغته صيغة الخبر لوروده مضموم الحاء ، إذ لو كان نهياً لكان مجزوماً مكسوراً على أصل النقاء الساكنين .

المسألة الثانية

فيما تفيد صيغة الأمر حقيقة

قال المصنف : (الثانية : أنه حقيقة في الوجوب مجاز في الباقي ، وقال أبو هاشم إنه للندب ، وقيل مشترك بين الوجوب والندب ، وقيل للقدر المشترك بينهما ، وقيل للإباحة ، وقيل لأحدهما ولا نعرفه وهو قول الحجة ، وقيل مشترك بين الثلاثة ، وقيل بين الخمسة) .

أقول اتفقوا على أن صيغة « أفعل » ليست حقيقة في جميع المعاني المتقدمة لأن التسمية مثلاً ونحوها إنما استفدناها من القرائن لأن الصيغة قال في الحصول : وإنما وقع الخلاف في الأحكام الخمسة التي هي الإيجاب والندب والإباحة والكرهية والتحريم (٢) . ووجه دلالة أفعل على الكراهية والتحريم أنها تستعمل في التهديد كما تقدم ، والتهديد يستدعي ترك الفعل فيكون إما حراماً أو مكروهاً ، لكن دعوى الإمام حصر الاختلاف في الخمسة ممنوع لما سيأتي في آخر المسألة . والخلاف الناشئ من هذه الخمسة كبير ، وحكى المصنف منه ثمانية مذاهب :

الأول : أنه حقيقة في الوجوب فقط ، وصححه المصنف ، وابن الحاجب ، ونقله في الحصول عن أكثر الفقهاء والمتكلمين (٣) . قال : وهو الحق .

(١) رواه ابن ماجه عن أبي هريرة (١ / ٦٠٦) والشافعي ، كما رواه الدارقطني : كتاب النكاح (٣ / ٢٢٧) .

انظر : نيل الأوطار (٦ / ١٣٤) .

(٢) ذكره الإمام الرازي في الحصول (١ / ٢٠٢) .

(٣) انظر : شرح المصنف على المختصر (١ / ٧٥) ، والحصول (١ / ٢٠٥) .

وفي الأحكام للأمدى ، والبرهان لإمام الحرمين أنه مذهب الشافعي (١) . وفي شرح اللمع للشيخ أبي إسحق الشيرازي أنه الذي أملاه الأشعري على أصحاب أبي إسحق الإسفرائيني ببغداد (٢) ، ولكن هل يدل على الوجوب بوضع اللغة أم بالشرح فيه مذهبان محكيان في شرح اللمع المذكور (٣) . والأول وهو كونه بالوضع نقله في البرهان عن الشافعي ثم اختار هو أنه بالشرح (٤) ، وفي المستوعب قول ثالث : أنه بالعقل . ولقائل أن يقول : قد جزم الإمام في الحصول والمنتخب في أثناء الاشتراك بأن الماضي مشترك بين الخبر والدعاء نحو غفر الله لزيد ، فلم جعل الماضي حقيقة في الدعاء ولم يجعل الأمر حقيقة فيه ؟

الثاني : أنه حقيقة في الندب ونقله الغزالي في المستصفي ، والأمدى في كتابيه قولاً للشافعي (٥) ، ونقله المصنف عن أبي هاشم ، وليس مخالفاً لما نقله عنه صاحب المعتمد كما ظنه بعض الشارحين فافهمه .

الثالث : أنه حقيقة في الإباحة لأن الجواز محقق والأصل عدم الطلب .

الرابع : أنه مشترك بين الوجوب والندب وجزم به الإمام في المنتخب ، وكذلك صاحب التحصيل (٦) كلاهما في أثناء الاشتراك وهذا المذهب نقله الأمدى في منتهى السؤل عن الشيعة ، ونقل في الأحكام عنهم أنه مشترك بينهما بين الإرشاد (٧) .

(١) انظر : البرهان (١ / ١٦) ، والإحكام (٢ / ١٤) .

(٢) انظر : شرح اللمع للشيرازي (١ / ٢٠٦) .

(٣) المصدر السابق .

(٤) انظر : البرهان (١ / ٢٢٢ - ٢٢٣) .

(٥) انظر : المستصفي (١ / ١٦٥ - ١٦٦) (الإحكام ٢ / ١٤) .

(٦) انظر : التحصيل (١ / ٢٧٤) .

(٧) انظر : الإحكام (٢ / ١٤) .

الخامس : أنه حقيقة في القدر المشترك بينهما وهو الطلب وفي المستوجب للغيراني والمستصفي للغزالي أن الشافعي نص على أن الأمر متردد بين الوجوب والندب وهذا محتمل لهذا المذهب ولما قبله (١) .

السادس : أنه حقيقة في أحدهما أي في الوجوب أو الندب ولكن لا يعرف هل هو حقيقة في الوجوب مجاز في الندب أو بالعكس ونقله المصنف عن حجة الإسلام الغزالي تبعاً لصاحب الحاصل وليس كذلك فإن الغزالي نقل في المستصفي عن قوم أنه حقيقة في الوجوب فقط ، وعن قوم أنه حقيقة في الندب فقط ، وعن قوم أنه مشترك بينهما . قال : كلفظ العين ثم نقل عن قوم التوقف بين هذه المذاهب الثلاث قال : وهو المختار (٢) ، ونقله في المحصول عنه على الصواب وقال في المنحول : وظاهر الأمر الواجب وما عداها فالصيغة مستعمدة فيه (٣) ، هذا لفظه وهو مخالف لكلامه في المستصفي .

السابع : أنه مشترك بين الثلاثة وهي الوجوب والندب والإباحة ، وقيل إنه مشترك بينهما ولكن بالاشتراك المعنوي وهو الإذن حكاة ابن الحاجب .

الثامن : أنه مشترك بين الخمسة المذكورة وهذا محتمل لأمرين :

أحدهما : أن يكون مراده الخمسة المذكورة في كلامه أولاً لقريظة لإرادته في المذهب الذي قبله وهو الاشتراك بين الثلاثة لأنه صرح به في بعض النسخ فقال : بين الخمسة الأول فإن أراد أنه فهو صحيح صرح به المعالي والغزالي في المستصفي فقال مانصه : فالوجوب والندب والإرشاد والإباحة والتهديد خمسة وجوه محصلة ثم قال ، فقال قوم : هو مشترك بين هذه الوجوه

الخمسة كلفظ العين والقره (١) ، هذا لفظه وترتيبه وهو ترتيب المصنف بعينه .
والثاني : أن يكون مراده الأحكام الخمسة وهي عبارة الحاصل يعني الخمسة المعهودة وهي : الوجوب والندب والإباحة والكراهة والتحريم ، وقد تقدم أن دلالتها على الكراهة والتحريم لكونها تستعمل في التهديد ، والتهديد يستدعي ترك الفعل المنقسم إلى الحرام والمكروه فإن أراد هذه الخمسة فهو صحيح أيضاً صرح به الإمام في المحصول (٢) وذكره الأمدى في الأحكام بالمعنى (٣) ، ونقله إمام الحرمين في البرهان عن الشيخ أبي الحسن الأشعري فقال : ذهب الشيخ إلى التردد بين هذه الأمور .

فقال قائلون لكونه مشتركاً ، وقائلون لكونه موضوعاً لواحد منها ولا ندرية (٤) . هذا معنى كلامه ونقل ابن برهان في الوجيز عن الأشعري أنه مشترك بين الطلب والتهديد والتعجيز والإباحة والتكوين ، وقد استفدنا من كلام المعالي والغزالي أنه حقيقة في الإرشاد وحكاة في الأحكام أيضاً ، واستفدنا من كلام ابن برهان أنه حقيقة في التعجيز والتكوين أيضاً ، والإمام نفي الخلاف عن ذلك كله كما تقدم ، وذهب الأجهري في أحد أقواله على ما حكاة في المستوعب إلى أن أمر الله تعالى للوجوب وأمر رسوله ﷺ للندب ، وصحح الأمدى التوقف لكن بين الوجوب والندب والإرشاد كما صرح به في الأحكام لاشتغال الثلاث على طلب الفعل ونفي ما عداها ، وقد نقلت عن الشيعة مذاهب أخرى غير ما تقدم وكذلك عن الأشعري ، لكن اتفق جمهورهم على أن مذهبه التوقف بين أمور ، ويعبر عنه أيضاً بأن الأمر ليست له صيغة تخصه ، قال في البرهان : والمتكلمون من أصحابنا

(١) البرهان : (١ / ٢١٢ - ٢١٣) ، والمستصفي (١ / ١٦٤) .

(٢) انظر المحصول (١ / ٢٠٢ ، ٢٠٣) .

(٣) انظر الإحكام للأمدى (٢ / ١٤) .

(٤) انظر البرهان (١ / ٢١٢ ، ٢١٣) .

(١) قاله الغزالي في المستصفي (١ / ١٦٦ - ١٦٧) .

(٢) المصدر السابق (١ / ١٦٤) .

(٣) ذكره الغزالي في المنحول ص ١٣٤ .

يجمعون على إنباعه في الوقف ولم يساعد الشافعي على الوجوب إلا الأستاذ أبو إسحاق الإسفرايني (١).

أدلة الجمهور على أن صيغة (أفعل) حقيقة في الوجوب

قال المصنف : (لنا وجوه : الأول قوله تعالى : (ما منعك أن لا تسجد إذا أمرتك) ؟

قيل : ذم على ترك المأمور فيكون واجباً .

الثاني : قوله تعالى : (وإذا قيل لهم أركعوا لا يركعون) . قيل : ذم على التكذيب ، قلنا : الظاهر أنه للترك والويل للتكذيب . قيل : لعل هناك قرينة أوجبت ، قلنا : رتب الذم على ترك مجرد أفعل .

الثالث : أن تارك الأمر مخالف له كما أن الآتي به موافق ، والمخالف على صدد العذاب لقوله تعالى : (فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم) قيل : الموافقة اعتقاد حقيقة الأمر ، فالمخالفة اعتقاده فساد . قلنا : ذلك لدليل الأمر لا له . قيل : الفاعل ضمير ، والذين مفعول ، قلنا : الإضمار خلاف الأصل ومع هذا لا بد له من مرجع ، قيل : الذين يتسألون ، قلنا : هم المخالفون فكيف يؤمرون بالخير عن أنفسهم ؟ وإن سلم فيضيق قوله تعالى : (أن تصيبهم فتنة) قيل فليحذر لا يوجب ، قلنا : يحسن وهو دليل قيام المفتضى .

قيل : عن أمره لا يعم ، قلنا : عام لجواز الاستثناء .

الرابع : أن تارك الأمر عاص لقوله تعالى : (أفصيت أمري) (لا يعصون الله ما أمرهم) والعاصي يستحق النار لقوله تعالى : (ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم خالدين فيها أبداً) قيل : لو كان العصيان ترك الأمر لتكرر في قوله تعالى : (ويفعلون ما يؤمرون) قلنا . الأول ماض

(١) المصدر السابق (١/ ٢١٦) .

أو حال ، والثاني مستقبل ، قيل : المراد الكفار لقرينة الخلود ، قلنا : الخلود المكث الطويل .

الخامس : أنه عليه الصلاة والسلام احتج لذم أبي سعيد الخدري على ترك استجابته وهو يصلي بقوله تعالى : (يا أيها الذين آمنوا استجبوا لله وللرسول إذا دعاكم) .

أقول : استدلل المصنف على أن صيغة « أفعل » حقيقة في الوجوب بخمسة أوجه :

الأول : أن الله سبحانه وتعالى ذم إبليس على مخالفة قوله (اسجدوا) (١) فقال : (ما منعك ألا تسجد إذ أمرتك) (٢) لأن هذا الاستفهام ليس على حقيقته فإنه تعالى عالم بالمنايع فتعين أن يكون للتوبيخ والذم ، وإذا ثبت الذم على ترك المأمور ثبت أن الأمر للوجوب إذ لو لم يكن للوجوب لكان لإبليس أن يقول : إنك ما ألزمتني فقيم الذم ؟ وأيضاً لو لم يكن للوجوب لم يذم عليه لأن غير الواجب لا يذم تاركه .

الدليل الثاني قوله تعالى : (وإذا قيل لهم أركعوا لا يركعون) (٣) أي صلوا وتقريره كما قبله .

أي ليس المراد به مجرد الإخبار عن عدم الركوع وإنما المراد به الذم .

اعترض الخصم على هذا الدليل بأمرين :

أحدهما : لانسلم أن الذم على ترك المأمور بل على تكذيب الرسل في

(١) سورة الاعراف من الآية ١١ وهي قوله تعالى : (... ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم ...) .

(٢) سورة الاعراف من الآية ١٢ .

(٣) سورة المرسلات آية ٤٨ .

التبليغ بدليل قوله تعالى : (ويل يومئذ للكافرين) (١) قلنا : الظاهر أن الذم على الترك لأنه مرتب عليه ، والترتيب يشعر بالعلية ، والويل على التكذيب لما قلناه ، وأيضاً فلتكثير الفائدة في كلام الله تعالى وحيث أنه فإن صدر الترك والتكذيب من طائفتين عذبت كل منهما على ما فعلته ، وإن صدر من طائفة واحدة عذبت عليهما معاً فإن الكافر عندنا يعاقب على الفروع كالأصول .

الثاني : سلطنا أن الذم على الترك لكن الصيغة تفيد الوجوب إجماعاً عند انضمام قرينة إليها فلعل الأمر بالركوع قد اقترن به ما يقتضى إيجابه ، وجوابه أن الله تعالى رتب الذم على مجرد « أفعل » ، فدل على أنه منشأ الذم لا القرينة .

الدليل الثالث : أن تارك الأمر أى المأمور به مخالف لذلك الأمر ، لأن الآتى بالمأمور به موافق له ، والمخالف ضد الموافق فإذا ثبت أن الآتى موافق ثبت أن التارك مخالف ، والمخالف للأمر على صدد العذاب ، لقوله تعالى : (فليحذر الذين يخافون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم) (٢) .

وجه الدلالة : أمر الله مخالف أمره بالتحذر عن العذاب بقوله : « فليحذر » ، والأمر بالتحذر عنه إنما يكون بعد قيام المقتضى لنزوله ، وإذا ثبت المقدمتان ثبت أن تارك الأمر على صدد العذاب ، ولا معنى للوجوب إلا هذا .

واعترض الخصم بأربعة أوجه مرتبة بالترتيب الجدلى .

أحدها : وهو اعتراض عن المقدمة الأولى لانسلم موافقة الأمر

(١) سورة المرسلات آية ٤٩ .

(٢) سورة النور من الآية ٦٣ .

عبارة عن الإتيان بمقتضاء حتى ينتج ما قلتم بل الموافقة عبارة عن اعتقاد حقيقة الأمر أى كونه حقاً صدقاً واجباً قبوله ، وعلى هذا فالمخالفة عبارة عن اعتقاد بطلانه وكذبه لا ترك لأمر ، قلنا : فرق بين الأمر وبين الدليل الدال على أن ذلك الأمر حق وهو المعجزة الدالة على صدق الرسول فاعتقاد حقيقة الأمر موافقة الدليل الدال على أن ذلك الأمر حق يجب قبوله ، لا موافقة الأمر ، فإن موافقة الشيء عبارة عما يستلزم تقرير مقتضاه فإن دل على كون الشيء صدقاً لدليل الأمر فوافقه هو اعتقاده الحقيقة وإن دل على إيقاع الفعل كالأمر فوافقه هو الإتيان بذلك الفعل .

الثاني : وهو اعتراض على المقدمة الثانية لانسلم أن الآية تدل على أنه تعالى أمر المخالفين بالتحذر بل على أنه تعالى أمر بالتحذر عن المخالفين فيكون فاعل قوله « فليحذر » ضميراً ، والذين يخافون ، مفعول به وجوابه من وجهين :

أحدهما : أن الإضمار على خلاف الأصل .

الثاني : أنه لا بد للضمير من اسم ظاهر يرجع إليه وهو مفقود هنا .

فإن قيل يعود على « الذين يتسللون » قلنا : الذين يتسللون هم المخالفون لأن المنافقين كان يشغل عليهم المقام في المسجد واستماع الخطبة وكانوا يلوذون بمن يستأذن للخروج ، فإن أذن له انسلوا معه فنزلت هذه الآية .

وقيل : نزلت في المتسللين عن حفر الخندق ، وإذا كان كذلك فلو أمر المتسللون بالتحذر عن الذين يخافون لكانوا قد أمروا بالتحذر عن أنفسهم ، سلطنا هذا لكن يلزم منه أن يصير التقدير فليحذر الذين يتسللون منكم لو إذا الذين يخافون ، وحينئذ يكون لفظ التحذر قد استوفى فاعله ومفعوله وليس هو عما يتعدى إلى مفعولين فيصير قوله تعالى : (أن تصيبهم فتنة) ضامناً ليس له تعلق بما قبله ولا بما بعده .

فإن قيل يكون مفعولاً لأجله فإن التحذر لأجل إصابة ذلك .

قلنا : أجاب بعضهم بأنه لو كان كذلك لوجب الإتيان باللام لأنه غير متحد به في الفاعل لأن الحذر هو فعل المنسللين والإصابة فعل الفتنة أو فعل الله تعالى .

وهذا الجواب مردود فإن القاعدة النحوية أنه لا يجب الإتيان بالجار إذا كان المجرور أن أو أن ، نحو عجبت من أنك قائم ، وعجبت من أن تقوم ، فيجوز حذف من في الموضعين ، بل الجواب أنه لو كان مفعولاً لأجله لكان مجامعاً للحذر لا للفعل يجب أن يجامع علمته واجتماعهما مستحيل .

الاعتراض الثالث : وهو اعتراض على المقدمة الثانية أيضاً وتقريره أن يقال : سلمنا أن قوله فليحذر أمر المخالفين وأنه لا ضمير في الآية ولكن لم قائم أنه يوجب عليه الحذر ؟ أقصى ما في الباب أنه ورد الأمر به وكون الأمر للوجوب هو محل النزاع قلنا : نحن لا ندعى أن يدل على وجوب الحذر ولكن يدل على حسنه ، وحسن الحذر من العذاب دليل على قيام مقتضى للعذاب لأنه لو لم يوجد المقتضى للعذاب لكان الحذر عنه سفهاً وعبثاً وذلك محال على الله تعالى ، إذا ثبت وجود المقتضى ثبت أن الأمر للوجوب لأن المقتضى للعذاب هو ترك الواجب دون المنذور .

الرابع : وهو أيضاً اعتراض على المقدمة الثانية أن قوله عن أمره مفرد فيفيد أن أمراً واحداً أوجب ، ونحن نسلمه ولا يفيد كون جميع الأوامر كذلك من أن المدعى هو الثاني ، وأجاب في المحصول بثلاثة أوجه :

أحدها : وعليه اقتصر المصنف أنه عام بدليل جواز الاستثناء فإنه يصح أن يقال : فليحذر الذين يخالفون عن أمره إلا الأمر الفلاني وسيأتي أن معيار العموم جواز الاستثناء .

الثاني : أنه تعالى رتب استحقاق العقاب على مخالفة الأمر ، وترتيب الحكم على الوصف يشمر بالعلية .

الثالث : أنه إنما استحق العقاب في بعض الصور لعدم المبالة وهو موجود في الباقي (١) .

الدليل : الرابع : تارك الأمر أى المأمور به عاص لقوله تعالى حكاية عن قول موسى لأخيه هارون عليهم السلام : أف عصيت أمري ، (٢) وقوله تعالى : (لا يعصون الله ما أمرهم) (٣) وكل عاص يستحق النار لقوله تعالى : (ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم خالدين فيها أبداً) (٤) عبر بمن التي هي للعموم فدل على ما قلناه فينتج أن تارك الأمر يستحق النار ولا معنى للوجوب إلا ذلك ، وقد جعل المصنف كبرى الشكل الأول مهمة فقال والعاصي يستحق النار ، مع أن شرطها أن تكون كلية والصواب أن يقول وكل عاص كما قررته .

اعتراض الخصم على هذا الدليل بوجهين :

أحدهما : لأن سلم المقدمة الأولى لأنه لو كان العصيان عبارة عن ترك المأمور لكان قوله تعالى : لا يعصون الله ما أمرهم ، معناه لا يتركون أى يفعلون فيكون قوله بعد ذلك : ويفعلون ما يؤمرون ، تكراراً .

وجوابه أن الأمر المذكور أولاً للماضي أو الحال ، والأمر المذكور ثانياً للاستقبال فلا تكرار ، وتقدير الآية لا يعصون الله ما أمرهم به في الماضي أو الحال ويفعلون ما يؤمرون به في الاستقبال

هذا هو الصواب في تقريره على إرادته المصنف .

الاعتراض الثاني لأن سلم المقدمة الثانية لأن المراد بالعصاة في الآية هم الكفار لا تارك الأمر لقربة الخلود ، فإن الكفار لا يخلد في النار

(١) راجع في هذه الأوجه : المحصول (١/٢١٣ ، ٢١٤) .

(٢) سورة طه من الآية ٩٣ .

(٣) سورة التحريم من الآية ٦ .

(٤) سورة الجن من الآية ٢٣ .

كما تقرر في علم الكلام . وجوابه أن الخلود لغة : هو الممكث الطويل سواء كان دائماً أو غير دائم أى يكون حقيقة في القدر المشترك حذراً من الاشتراك والمجاز ويدل على ما قلناه قولهم خلد الله ملك الأمير .

الدليل الخامس : أن النبي ﷺ دعا أبا سعيد بن المعلى (١) وهو في الصلاة فلم يجبه فقال : ما منعك أن تجيب وقد سمعت الله تعالى يقول : (يا أيها الذين آمنوا استجبوا لله وللرسول إذا دعاكم بما يحكيكم) (٢) الآية وهذا الاستفهام ليس على حقيقته لأنه عليه الصلاة والسلام علم أنه في الصلاة فتعين أن يكون التوبيخ والذم عند ورود الأمر دليل على أنه للوجوب .

واعلم أن المصنف ذكر أن أبا سعيد هذا هو الخدرى وهذا غلط تبع فيه صاحب الحاصل ، وصاحب الحاصل تبع الإمام في المحصول ، والإمام تبع الغزالي في المستصفي ، والصواب أنه أبو سعيد بن المعلى كذا وقع في صحيح البخارى في أول كتاب التفسير ، وفي سنن أبي داود في الصلاة ، وفي جامع الأصول في كتاب الفضائل ، وفي غيرها أيضاً واسمه الحارث ابن أوس بن المعلى الأنصارى الخزرجى الزرقى توفى سنة ٧٣ هـ واسم

(١) هو : أبو سعيد بن المعلى ، صحابى جليل ، تفرد البخارى بالرواية عنه ، واسمه : رافع ، ويقال : الحارث بن نفييع بن المعلى ، من حلية الأنصار وساداتهم ، ويكنى بأبي سعيد ، توفى سنة ٧٣ هـ .

انظر في ترجمته : (الاستيعاب ٤ / ٩٠) .

(٢) من الآية ٢٤ من سورة الأنفال .

والحديث : رواه البخارى : كتاب التفسير - باب ، ماجاء في فاتحة الكتاب حديث رقم (٤٤٧٤) وأبو داود في كتاب الصلاة والترمذى : كتاب فضائل القرآن . باب : ماجاء في فضل فاتحة الكتاب (٢٨٧٥) ، وأحمد في مسنده (٤١٢ / ٢ ، ٤١٣) من حديث أبي هريرة رضى الله عنه .

الخدرى سعد بن مالك بن سنان من بنى خدره أنصارى خزرجى أيضاً توفى سنة ٧٤ هـ بالمدينة المنورة (١) .

أدلة المخالفين للجمهور

قال البيضاوى : (احتج أبو هاشم بأن الفارق بين الأمر والسؤال هو الرتبة . والسؤال للنذب فكذلك الأمر ، قلنا : السؤال لإيجاب وإن لم يتحقق ، وبأن الصيغة لما استعملت فيهما والاشتراك المجاز خلاف الأصل فتكون حقيقة فيه القدر المشترك . قلنا : يجب المصير إلى المجاز لما بينا من الدليل ، وبأن تعرف مفهوماً لا يمكن بالعقل ولا بالنقل لأنه لم يتواتر ، والأحاد لا تفيد القطع ، قلنا المسألة وسيلة إلى العمل فيكشفها الظن وأيضاً يتعرف بتركيب عقلى من مقدمات عقلية كما سبق) .

أقول : ذكر المصنف هنا أدلة ثلاثة :

الدليل الأول : وهو احتجاج أبي هاشم على أن « أفعل » حقيقة في النذب وتقريره أن أهل اللغة قالوا : لا فارق بين السؤال والأمر إلا في الرتبة فقط أى أن رتبة الأمر أعلى من رتبة السائل ، والسؤال إنما يدل على النذب فكذلك الأمر لأن الأمر لو دل على الإيجاب لكان بينهما فرق آخر وهو خلاف ما نقلوه .

وجوابه أن السؤال يدل على الإيجاب أيضاً لأن أهل اللغة وضعوا « أفعل » لطلب الفعل مع المنع من الترك عند من يقول الأمر للإيجاب وقد استعملها السائل ، لكنه لا يلزم منه الوجوب إذ الوجوب لا يثبت إلا بالشرع فلذلك لا يلزم المسؤول القبول من السائل .

ولقائل أن يقول : على تقدير أن يدل السؤال على الإيجاب فيلزم أن

(١) انظر : المستصفي (١ / ١٦٧) ، والمحصول (١ / ٢١٧) .

يفترفاً من وجه آخر لأن إيجاب الأمر دال على الوجوب بخلاف إيجاب السؤال .

وقد يجاب بأن المعنى بالرتبة هو كون إيجاب الأمر يقتضى الوجوب بخلاف السؤال .

وفى هذا الجواب نظر فإنهما مدلولان متغايران ، ولك أن تمنع ما ذكره من تقريره بالرتبة فإنه مذهب المعتزلة كما تقدم بل الفرق أن السؤال صادر بتدال ، والأمر أعم وقد يترتب الوجوب على إيجاب للسؤال كسؤال العطشان وقد لا يترتب على إيجاب الأمر كطلب السيد من عبده ما لا يقدر عليه فتخلص أنها سواء فى الإيجاب والوجوب .

قوله : (وبأن الصيغة) معطوف على قوله (بأن الفارق) وهو دليل القائلين بالقدر المشترك وتقريره من وجهين :

أحدهما : أن الصيغة قد استعملت فى الوجوب كقوله تعالى : (وأقيموا الصلاة) (١) وفى الذنب كقوله (فكانبؤهم إن علمتم فيهم خيراً) (٢) فإن كانت موضوعة لكل منهما لزم الاشتراك أو لأحدهما فقط فيلزم المجاز فيكون حقيقة فى القدر المشترك وهو طلب الفعل ، دفماً للاشتراك والمجاز ، وعلى هذا التقرير يكون دليلاً للقائل بأنها حقيقة فى القدر المشترك وهو مدلول كلام المصنف لكن عطفه على دليل أبي هاشم فاحد .

التقرير الثانى وهو تقرير الإمام وأتباعه كلهم أن نضم إلى التقرير الأول زيادة أخرى فنقول : والدال على المعنى المشترك وهو الأعم غير دال على الأخص ، فيكون لفظ الأمر غير دال على الوجوب ، ولا على

(١) سورة البقرة من الآية (٤٣-١١٠) ، وفى الانعام (وأن أقيموا الصلاة واتقوه) سورة الانعام آية ٧٢ .
(٢) سور النور من الآية ٣٣ .

الذنب ، بل على الطلب ، وجواز الترك معلوم بالبراءة الأصلية فتحصلنا على طلب الفعل مع جواز الترك ولا معنى للذنب إلا ذلك ، وعلى هذا فيصح عطفه على دليل أبي هاشم لسكنته بعيد من كلام المصنف .

وجوابه أن المجاز وإن كان على خلاف الأصل لسكنته يجب المصير إليه إجماعاً إذا دل عليه دليل ، وههنا كذلك للأدلة الخمسة التى أقناها على أنه حقيقة فى الوجوب فقط (١) .

قوله : (وبأن تعرف إلخ) هذا دليل الغزالي وموافقيه على التوقف (٢) ، وقد تقدم أن عطفه على دليل أبي هاشم لا يصح ، وتقديره أن الطريق إلى معرفة مدلول دأفعل ، إما أن يكون بالعقل وهو محال ، لأنه لا مجال له فى اللغات ، وإما بالنقل المتواتر وهو محال أيضاً ، وإلا لكان بديهياً حاصلًا لكل أحد من هذه الطائفة فلا يبقى بينهم نزاع ، وإما بالاحاد وهو باطل ، لأن الاحاد إن أفادت فإنما تفيد الظن ، والشارع إنما أجاز الظن فى المسائل العملية وهى الفروع دون العلمية كقواعد أصول الدين ، وكذلك قواعد أصول الفقه كما نقله الأنبارى شارح البرهان عن العلماء قاطبة وذلك لفرض الاهتمام بالقواعد ، وإذا انتفت طرق المعرفة تعين الوقف .

وأجاب المصنف على ذلك بوجهين :

أحدهما : لانضم أنهم علمية ، لأن المقصود من كون الأمر للوجوب إنما هو العمل به لا مجرد اعتقاده ، والعمليات مظنونة يكتفى فيها بالظن ، فكذلك ما كان وسيلة إليها . هذا هو الصواب فى تقريره ، وأما قول بعض الشارحين أنه يكتفى فيها بالظن مع كونها علمية لكونها وسيلة للعمل فباطل ، لأن المعلوم يستحيل إثباته بطريق مظنونة ، وقد منع فى المحصول

(١) انظر : المحصول (١ / ٢٣٥ ، ٢٣٦) .

(٢) انظر : المستنصر (١ / ١٦٥) .

أيضاً كونها علمية ولم يذكر تحليل البيضاوى، بل قال : لأننا بينما أنه لا نعين في المباحث اللغوية (١)، وذلك لتوقفها على نفي الاحتمالات العشرة، ونفيها ما ثبت إلا بالأصل .

الثاني : لانسلم الحصر، لأننا قد تهرفه بتركيب عقل من مقدمات عقلية كقولنا : تارك الأمر عاص، وكل عاص يستحق النار، فإنه يدل على أن الأمر للوجوب، وقد تقدم ذكره في الدليل الرابع من هذه المسألة، وقولنا : إن الجمع المحلى بالآلف واللام يدخله الاستثناء، وإن الاستثناء إخراج مالواه لوجب دخوله، فإنه يدل على أن الجمع المحلى للعموم كما تقدم في آخر الفصل الأول من باب اللغات، وذلك بالطريق الذي قلناه لأن نفس المقدمتين عقلية، وتركيبهما تركيب عقلى علم من العلوم العقلية، وعبر الإمام في الحصول والمنتخب عن هذا بقوله : إنه يعرف بدليل مركب من العقل والنقل، فأورد عليه أن هذا الدليل نقل محض لأن المقدمتين عقليتان، وحظ العقل إنما هو تفتنه لاندراج الصغرى فى الكبرى، فلذلك عدل صاحب الحاصل إلى ما تقدم وتبعه عليه المصنف (٢).

المسألة الثالثة

فما يفيد الأمر بعد التحريم وما يفيد النهى بعد الوجوب

قال البيضاوى : (الثالثة : الأمر بعد التحريم الوجوب، وقيل : الإباحة، لنا أن الأمر يفيد، ووروده بعد الحرمة لا يدفعه . قيل : وإذا حلتم فاصطادوا للإباحة، قلنا : معارض بقوله : « فإذا انماخ الأشهر الحرم فاقتلوا » واختلف القائلون بالإباحة فى النهى بعد الوجوب) .

أقول : إذا فرعنا على أن الأمر للوجوب فورد بعد التحريم ففيه مذهبان :

(١) انظر : الحصول (١ / ٢٣٥ وما بعدها) .

(٢) ذكره الإمام الرازى فى الحصول (١ / ٢٣٥ ، ٢٣٦) .

أصحهما : عند الإمام وأتباعه ومنهم المصنف أنه يكون أيضاً للوجوب (١)، ونقله ابن برهان فى الوجيز عن الفاضل والامدى عن المنزلة (٢) .

والثاني : أنه يكون للإباحة وهو الذى نص عليه الشافعى ، وأكثر الفقهاء والمتكلمين ، ورجحه ابن الحاجب (٣)، وتوقف لإمام الحرمين (٤) وصرح أيضاً به الامدى فى الأحكام ، ومع ذلك فله ميل إلى الإباحة فإنه قال عقبة : واحتمال الإباحة أرجح نظراً لغلبته (٥)، قال فى المحصول : والأمر بعد الاستئذان كالأمر بعد التحريم وذلك بأن استأذن على فعل شئ . فقليل له : أفعله (٦) .

واستدل المصنف على الوجوب بأن الأمر يفيد إذ التفريع عليه ووروده بعد الحرمة ليس معارضاً حتى يدفع ما ثبت له لأن الوجوب والإباحة منافيان للتحريم ومع ذلك لا يمتنع الانتقال من التحريم إلى الإباحة فكذلك الوجوب .

احتج القائلون بالإباحة بأن الصيغة قد وردت للإباحة كقوله تعالى : (وإذا حللتم فاصطادوا) (٧) (فإذا قضيت الصلاة فانتشروا) (٨)، (فإذا تطهرن فأتوهن من حيث أمركم الله) (٩) (فالآن باثروهن) (١٠) وفى الحديث

(١) المصدر السابق .

(٢) انظر : الأحكام (٤٠ / ٢) .

(٣) انظر : شرح العضد على المختصر (٩١ / ٢) .

(٤) انظر : البرهان (١ / ٢٦٤ ، ٢٦٥) .

(٥) انظر : الأحكام (٤٠ / ٢) .

(٦) انظر المحصول (١ / ٢٣٦) .

(٧) سورة المائدة من الآية ٢ .

(٨) سورة الجمعة من الآية ١٠ .

(٩) سورة البقرة من الآية ٢٢٢ .

(١٠) سورة البقرة من الآية ١٢٧ .

« كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها » (١) وكنت نهيتكم عن إدخار لحوم الأضاحي فوق ثلاث فاكلوها وأدخروا » (٢) .

وجوابه أن هذه الأدلة معارضة بقوله تعالى : (فإذا انسأخ الأشهر الحرم فاقبلوا المشركين) (٣) فإن القتال فرض كفاية بعد أن كان حراماً وكذلك قوله ﷺ : « فإذا أدبرت الحيضة فاغسلي عنك الدم وصلي » (٤) فإذا تعارض الدليلان تصاقطا وبقي دليلاً صالحاً عن المنع فيفيد الوجوب .

(قوله : واختلف القائلون) يعني أن القائلين بالإباحة في الأمر الوارد بعد الحظر اختلفوا في النهي الوارد بعد الوجوب فمنهم من طرد القياس وحكم بالإباحة لأن تقدم الوجوب قرينة .

ومنهم من حكم بأنه للتحريم كما لو ورد ابتداء بخلاف الأمر بعد التحريم .

(١) رواه ابن ماجه : كتاب الجنائز - باب : ما جاء في زيارة القبور (١٥٧١) وأحمد في مسنده (٣ / ٣٨) من حديث أبي سعيد الخدري ، ومسلم : كتاب الجنائز - باب استئذان النبي ربه في زيارة قبر أمه بلفظ « نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها » ، والترمذي : كتاب الجنائز - باب : ما جاء في الرخصة في زيارة القبور حديث رقم (١٠٥٤) بلفظ « قد كنت نهيتكم عن زيارة القبور ، فقد أذن محمد في زيارة قبر أمه ، فزوروها فإنها تذكر الآخرة » .

(٢) رواه مسلم : كتاب الأضاحي - باب : بيان ما كان من النهي عن أكل لحوم الأضاحي (١٩٧٦) من حديث بريدة وأبو داود : كتاب الأشربة - باب الادعية ، والنسائي : كتاب الضحايا - باب الإذن في ذلك (٧ / ٢٠٧) .

(٣) سورة التوبة من الآية ٥ .

(٤) حديث صحيح متفق عليه عن فاطمة بنت أبي حبيش قالت لرسول الله - ﷺ - : إني امرأة أستحاض فلا أعلم أفأدع الصلاة ؟ فقال : لا . إنما هو عرق وليس بحيضة ، فإذا أقبلت حيضتك فدعي الصلاة ، وإذا أدبرت فاغسلي عنك الدم وصلي ، (نصب الراية ١ / ٢٠٠ تلخيص الحبير ١ / ٤٩) .

والفرق من وجهين :

أحدهما : أن حمل النهي على التحريم يقتضي الترك وهو على وفق الأصل لأن الأصل عدم للفعل ، وحمل الأمر على الوجوب يقتضي الفعل وهو خلاف الأصل .

الثاني : أن النهي لدفع المفسدة المتعلقة بالمنهي عنه ، والأمر لتحصيل المصلحة المتعلقة بالمأمور ، واعتبار الشرع بدفع المفاسد أكثر من جلب المصالح ، وأما القائلون إن الأمر بعد التحريم للوجوب فلا خلاف عندهم أن النهي بعد الوجوب للتحريم .

المسألة الرابعة

فيما يدل عليه الأمر المطلق من المرة أو التكرار

قال البيضاوي : (الرابعة - الأمر المطلق لا يفيد التكرار ولا يدفعه ، وقيل : للتكرار ، وقيل : للمرة ، وقيل : بالتوقف للاشتراك أو الجمل بالحقيقة . لنا تقييده بالمرة والمرات من غير تكرار ولا نقص ، وأنه ورد مع التكرار ومع عدمه فيجعل حقيقة في القدر المشترك وهو طلب الإتيان به دفعا للاشتراك والمجاز وأيضاً لو كان للتكرار لعم الأوقات فيكون تكليفاً بما لا يطاق ولنسخه كل تكليف بعده لا يجامعه) .

أقول : إذا ورد الأمر مقيداً بالمرة أو بالتكرار حمل عليه بلا خلاف ، وإن ورد مقيداً بصفة أو شرط فسيأتي أنه يتكرر قياساً لا لفظاً ، وإن كان مطلقاً أي عارياً من هذه القيود ففيه مذاهب خمسة :

أحدها : إنه لا يدل على التكرار ولا على المرة ، بل يفيد طلب الماهية من غير إشار بتكرار أو مرة ، إلا أنه لا يمكن إدخال تلك الماهية في الوجود بأقل من المرة الواحدة ، فصارت المرة من ضروريات الإتيان بالمأمور به ، وهذا المذهب هو الذي اختاره الإمام الرازي وأتباعه ونقله

عن الأفلين (١) واختاره أيضاً الأمدى (٢) وابن الحاجب (٣) والمصنف وعبر عن المرة بقوله ولا يدفعه ، لأنه لو كان للمرة لكان دافعاً للتكرار لأنهما متقابلان .

الثاني : أنه يدل على التكرار المستوعب لزمان العمر وهو رأى الأستاذ أبي إسحاق ، وجماعة من الفقهاء والمتكلمين لكان بشرط الإمكان كما قاله الأمدى .

الثالث : أنه يدل على المرة وهو قول أكثر أصحابنا كما حكاه الشيخ أبو إسحاق الشيرازي في شرح اللمع (٤) ، ونقل القيرواني في المستوعب عن الشيخ أبي حامد أنه مقتضى قول الشافعي .

الرابع : أنه مشترك بين التكرار والمرة فيتوقف إعماله في أحدهما على وجود القرينة .

الخامس : أنه لأحدهما ولا نعرفه فعلى هذا يتوقف أيضاً واختار إمام الحرمين التوقف (٥) ونقل عنه ابن الحاجب المذهب الأول تبعاً للأمدى وليس كذلك فافهمه .

دليل المذهب الأول

(قوله : لنا) أى الدليل على ما قلناه من ثلاثة أوجه :

أحدها : أنه يصح أن يقال : أفعل ذلك مرة أو مرات وليس فيه تكرار

(١) انظر : المحصول (١ / ٢٧) .

(٢) انظر : الإحكام (٢ / ٢٢ وما بعدها) .

(٣) انظر : شرح العضد على المختصر (٢ / ٨١ ، ٨٢) .

(٤) انظر : شرح اللمع للشيرازي (١ / ٢٢٠) .

(٥) انظر : البرهان (١ / ٢٢٩) .

ولا نقض ، إذا لو كان للمرة لكان تقييده بالمرة تكراراً وبالمرات نقضاء ولو كان للتكرار لكان تقييده به تكراراً وبالمرة نقضاً .

الثاني : أن الأمر المطلق ورد تارة مع التكرار شرعاً كآية الصلاة (١) ، وعرفاً نحو : احفظ دأبى ، وورد تارة المرة شرعاً كآية الحج وعرفاً كقوله : ادخل الدار . فيكون حقيقة في الثمر المشترك بين التكرار والمرة وهو طلب الإتيان بالفعل مع قطع النظر عن التكرار والمرة لو كان حقيقة في كل منهما لزم الاشتراك ، وإن كان في أحدهما فقط لزم المجاز وهما خلاف الأصل .

أدلة القائلين بالتكرار وبلاشتراك

قال البيضاوى : (قيل : تمسك الصديق على التكرار بقوله تعالى : (وآتوا الزكاة) من غير تكبير . قلنا : لعنه عليه الصلاة والسلام بين تكراره مقيل : انتهى يقتضى التكرار ، فكذلك الأمر . قلنا : الانتهاء أبداً ممكن دون الامتثال . قيل : لو لم يتكرر لم يرد النسخ قلنا : وروده قرينة التكرار ، قيل : حسن الاستفسار دليل الاشتراك . قلنا : قد يستفسر عن أفراد المتواطىء) .

الأول : أن أهل الردة لما منعوا الزكاة تمسك أبو بكر الصديق رضى الله عنه وجوب تكرارها بقوله تعالى : (وآتوا الزكاة) (٢) ولم يشكر عليه أحد من الصحابة : قال في المحصول : فكان ذلك إجماعاً منهم على أنها للتكرار (٣) .

والجواب : أنه لعل النبي ﷺ بين للصحابة أن هذه الآية للتكرار ،

(١) مثل قوله تعالى : (وأقيموا الصلاة) سورة البقرة الآية ٤٣ ، ١١٠ .

(٢) سورة البقرة الآية ٤٣ ، ١١٠ .

(٣) انظر : المحصول (١ / ٢٤٠) .

فإن قيل : الأصل عدمه . قلنا : لما أجمعوا على التكرار مع أن الصيغة المجردة لا تقتضي ذلك كما بيناه تعين ما قلناه جمعاً بين الأدلة ، وهذا الدليل وجوابه يقتضيان أن الإمام يسلم أن ذلك إجماع وهو مناقض لما سيأتي من كونه ليس بإجماع ولا حجة .

الدليل الثاني : أن النهي يقتضي التكرار فكذلك الأمر قياساً عليه ، والجامع أن كلا منهما للطلب .

وجوابه : أن الانتهاء عن الشيء أبداً ممكن لأن فيه بقاء على العدم وأما الاشتغال به أبداً فغير ممكن .

وهذا الكلام من المصنف مناقض لقوله بعد ذلك أن النهي كالأمر في التكرار والفور .

الثالث : أنه لو لم يدل على التكرار لم يحز ورود النسخ لأن وروده إن كان بعد فعلها فهو محال لأنه لا نكليف ، وإن كان قبله فهو يدل على البداء ، وهو ظهور المصلحة بعد خفائها أو بالعكس ، وهو على الله تعالى محال ، ولكن ورود النسخ جائز فدل على أنه للتكرار .

وجوابه : أن النسخ لا يجوز وروده على الأمر الذي يقتضي مرة واحدة ، ولكن إذا ورد على الأمر المطلق صار ذلك قرينة في أنه كان المراد به التكرار ، وحل الأمر على التكرار لقرينة جائز ، هكذا ذكره في المحصول (١) فتبعه عليه المصنف .

(قوله : قيل حسن الاستفسار) أي استدل من قال بأن الأمر مشترك بين التكرار والمرة بأنه يحسن الاستفسار فيه : فيقال : أردت بالأمر واحدة أم دائماً ؟ ولذلك قال سراقه (٢) للنبي ﷺ : «أحجنا هذا لعامنا

(١) المصدر السابق (١ / ٢٤٠ - ٢٤٢) .

(٢) هو : سراقه بن مالك بن جشم المدلجي الكنعاني ، أبو سفيان ، صحابي =

أم للأبد (١) مع أنه من أهل اللسان ، وأفره عليه فلو كان الأمر موضوعاً في لسان العرب للتكرار أو للمرة لاستغنى عن الاستفسار .

وجوابه : أن ما قاله ممنوع فإنه قد يستفسر عن أفراد المتواطىء كما إذا قال : أعتق رقبة فنقول أمومة أم كافرة سليمة أم معيبة ؟

المسألة الخامسة

فيما يفيد الأمر المعلق على شرط أو صفة

قال المصنف : (الخامسة : الأمر المعلق بشرط أو صفة مثل (وإن كنتم جنباً فاطهروا) (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما) لا يقتضي التكرار لفظاً ويقتضيه قياساً .

أما الأول : فلأن ثبوت الحكم مع الصفة أو الشرط يتحمل التكرار ، وعدمه ، ولأنه لو قال : « إن دخلت الدار فأنت طالق » لم يتكرر .

وأما الثاني : فلأن الترتيب يفيد العلية فيتكرر الحكم بتكررها ، وإنما لم يتكرر الطلاق لعدم اعتبار تعليله) .

أقول : الأمر المعلق بشرط كقوله تعالى : (وإن كنتم جنباً فاطهروا) (٢) أو بصفة كقوله تعالى : (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما) (٣) يقتضي تكرار المأمور به عند تكرار شرطه أو صفته إن قلنا

= جليل ، له شعر ، كان في الجاهلية قائفاً ، أخرجه أبو سفيان ليفتاف أثر رسول الله ﷺ - حين خرج مهاجراً ، أسلم بعد غزوة الطائف سنة ٨ هـ . توفي سنة ٢٤ هـ (الإصابة ترجمة رقم ٣١٠٦ ، الأعلام ٣ / ١٢٦) .

(١) رواه مسلم : كتاب الحج ، باب حجة النبي ﷺ - وابن ماجه : كتاب المناسك ، باب : فسح الحج (٢٩٨٠) .

(٢) سورة المائدة من الآية ٦ .

(٣) سورة المائدة من الآية ٣٨ .

إن الأمر المطابق يقتضيه ، فإن قلنا أنه لا يقتضيه ولا يندفعه فهل يقتضيه هنا . فيه ثلاثة مذاهب :

أحدها : يقتضيه من جهة اللفظ أى أن هذا اللفظ قد وضع للتكرار .
المذهب الثانى : لا يقتضيه أى لا من جهة اللفظ ولا من جهة القياس
وهذا هو القائل بأن ترتيب الحكم على الوصف لا يدل على العلية .

المذهب الثالث : أنه لا يقتضيه لفظاً ويقتضيه من جهة ورود الأمر بالقياس . قال فى المحصول : وهذا هو المختار فلذلك جزم به المصنف (١) .
واختار الأمدى ، وابن الحاجب أنه لا يدل عليه قالاً : وعمل الخلاف فيما لم يثبت كونه علة كالإحصان ، فإن ثبت كالأمر بأنه يتكرر بتكرار علته اتفاقاً (٢) . وهذا مناف لسلام الإمام حيث مثل بالسرقة والجنانة مع أنه قد ثبت التعليل بهما .

الأدلة على أنه لا يقتضى التكرار لفظاً

(قوله : أما الأول) أى الدليل على الأول وهو أنه لا يقتضى التكرار لفظاً من وجهين :

أحدهما : أن ثبوت الحكم مع الصفة أو الشرط يحتمل التكرار وعدمه ، فإن اللفظ إنما دل على تعليق شئ على شئ ، وهو أعم من تعليقه فى كل الصور أو فى صورة واحدة بدليل صحة تقسيمه إليهما ، والأعم لا يدل على الأخص فيلزم من ذلك أن التعليق لا يدل على التكرار .

الثانى : أنه لو قال لامرأته : وإن دخلت الدار فأنت طالق ، فإن الطلاق لا يتكرر بتكرار الدخول ، ولو كان يدل عليه من جهة اللفظ لكان يتكرر كما لو قال كلما ، لكن هذا الدليل من باب تعليق الإنشاء على الشرط وكلامنا

(١) انظر : المحصول (١ / ٢٤٣) .

(٢) انظر : الإحكام (٢ / ٢٧ ، ٢٨) ، والمختصر مع شرح العضد (٢ / ٨٣) .

فى تعليق الأمر فينبغى أن يقال : وإذا ثبت فى هذا ثبت فى ذلك بالقياس أو يمثل بقوله لو كيله : (طلق زوجى إن دخلت الدار) ، نعم إن كان تعليق الخبر والإنشاء كتعليق الأمر فى ثبوت الخلاف حصل المقصود لكن كلام الأمدى فى الإحكام يقتضى أن الإنشاء لا يتكرر اتفاقاً وصرح به فى الخبر كقولنا : إن جاء زيد جاء عمرو (١) .

الدليل على أنه يقتضى التكرار قياساً

وأما الدليل على الثانى وهو أنه يقتضى التكرار قياساً : فلأن ترتيب الحكم على الصفة أو الشرط يفيد علية الشرط أو الصفة لذلك الحكم كما سيأتى فى القياس فيتكرر الحكم بتكرار ذلك لأن المعلول يتكرر بتكرار علته .

(قوله : وإنما لم يتكرر الطلاق) جواب عن سؤال مقدر ، وتوجيه السؤال أن يقال : لو كان تعليق الحكم بالشرط دالاً على تكرره بالقياس لكان يلزم تكرار الطلاق بتكرار القيام فيما إذا قال : إن قت فانت طالق وليس كذلك .

وجوابه أن تعبيره بذلك دال على أنه جعل القيام علة للطلاق ، ولكن الاعتبار لتعليل الشارع لأن وقوع الطلاق حكم شرعى ، وآحاد الناس لا عبرة بتعليلهم فى أحكام الله تعالى ، لأن من نصب علة لحكم فإنما يتكرر حكمه بتكرار علته لا حكم غيره ، فلذلك لم يتكرر الطلاق منه ، لا ترى أنه لو صرح بالتعليل فقال طلقها لقيامها لم تطلق امرأة أخرى له قامت .

المسألة السادسة

فما يفيد الأمر المطلق من الفور أو التراخى

قال المصنف : (السادسة : الأمر المطلق لا يفيد الفور ، خلافاً للحنفية ،

(١) انظر : الإحكام للأمدى (٢ / ٢٨) .

ولا التراخي خلافا لقوم ، وقبل مشترك . لنا ما تقدم . قيل : إنه تعالى ذم إبليس على الترك ولو لم يقتض الفور لما استحق الذم ، قلنا : لعل هناك قرينة عيلت للفورية قيل سارعوا يوجب الفور .

قلنا : فنه لامن الأمر قيل لو جاز التأخير فيما مع بدل فيسقط ، أولا معه فلا يكون واجبا وأيضاً إما أن يكون للتأخير أمد وهو إذا ظن فواته وهو غير شامل لأن كثيراً من الشبان يموتون فجأة ، أو لا فلا يكون واجبا . قلنا منقوض بما إذا صرح به قيل النهى يفيد الفور فكذا الأمر قلنا لأنه يفيد التكرار .

أقول : الأمر المجرد عن الترائن وهو المراد بقوله « المطلق » إن قلنا : إنه يدل على التكرار دل على الفور لأنه لازم له ، وإن قلنا : لا يدل على التكرار فهل على الفور أم لا ؟ حكى المصنف فيه أربعة مذاهب :

أحدها : أنه لا يدل على الفور ولا على التراخي بل يدل على طلب الفعل قال في البرهان : وهذا ما ينسب إلى الشافعي وأصحابه (١) ، وقال في المحصول : إنه الحق (٢) واختاره الأمدى (٣) وابن الحاجب (٤) والمصنف .

المذهب الثاني : أنه يفيد الفور أي وجوباً وهو مذهب الخفعية (٥) . والمذهب الثالث : أنه يفيد التراخي أي جوازاً قال الشيخ أبو إسحاق : والتعبير بكونه يفيد التراخي غلطه (٦) .

(١) انظر : البرهان (١ / ٢٣٢) .

(٢) انظر : المحصول (١ / ٢٤٧) .

(٣) انظر : الإحكام (١ / ٣٠ - ٣١) .

(٤) انظر : شرح المعتمد (٢ / ٨٣) .

(٥) البرهان (١ / ٢٣١) .

(٦) انظر : شرح اللمع (١ / ٢٣٥) .

وقال في البرهان : إنه لفظ مدخول فإن مقتضى إفادته التراخي أنه لو فرض الامتثال على الفور لم يعتد به ، وليس هذا معتقداً أحد (١) ، نعم حكى ابن برهان عن غلاة الواقفية إنا لا نقطع بامتناله بل يتوقف فيه إلى ظهور الدلائل لاحتمال إرادة التأخير ، قال : وذهب المقتصدون منهم إلى القطع بامتناله وحكاها في البرهان أيضاً (٢) .

الرابع : وهو مذهب الواقفية إنه مشترك بين الفور والتراخي (٣) .

منشأ الخلاف

ومنشأ الخلاف في هذه المسألة ورود الأمر تارة مستعملاً في الفور كالأمر بالإيمان ، وتارة مستعملاً في التراخي كالأمر بالحج ، فقال بعضهم : هو حقيقة في القدر المشترك بينهما ، وهو طلب الفعل ، ومنهم من قال : هو حقيقة في الفور مجاز في التراخي ، ومنهم من قال : هو مشترك لفظي بين الفور والتراخي .

أدلة القائلين بأن الأمر المطلق لا يدل على الفور أو التراخي

(قوله : لنا ما تقدم) أي في الكلام على أن الأمر المطلق لا يقتضي التكرار وأشار إلى أمرين :

أحدهما : أنه يصح تقييده بالفور والتراخي من غير تكرار ولا نقض .

والثاني : أنه ورد الأمر مع الفور ومع عدمه فيجعل حقيقة في القدر المشترك وهو طلب الإتيان به دفعاً للاشتراك والمجاز ، وقد تقدم الكلام في هذين الدليلين وما فيهما مبسوطاً :

(١) البرهان (١ / ٢٣٣) .

(٢) المصدر السابق .

(٣) انظر : المراجع السابقة .

استدل القائلون بأن الأمر يفيد الفور بأربعة أوجه :

أحدها أنه تعالى : ذم إبليس لعنه الله على ترك السجود لأدم عليه الصلاة والسلام بقوله : (ما منعك أن لا تسجد إذ أمرتك) (١) كما تقدم بسطه في الكلام على أن الأمر للوجوب ، فلم يكن الأمر للفور لما استحق الذم ، ولما كان إبليس أن يقول إنك ما أوجبتك على الفور فقيم الذم ؟ وأجاب المصنف تبعاً للإمام : بأنه يحتمل أن يكون ذلك الأمر مقروناً بما يدل على أنه للفور ، وفي الجواب نظراً لأن الأصل عدم القرينة ، وقد تمسك المصنف بهذه الآية على أن الأمر للوجوب مع أن ما قاله بعينه يمكن أن يقال له فما كان جواباً له كان جواباً لهم ، بل الجواب أن يقول ذلك الأمر الوارد وهو قوله تعالى : (فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين) (٢) وفيه قرينتان دالتان على الفور أحدهما الفاء . والثانية أن الأمر وهو قوله تعالى : (فقعوا) عامل في إذا ، لأن إذا ظرف والعامل فيها جوابها على رأى البصريين ، فصار التقدير فقعوا له ساجدين وقت تسويقي إياه .

والدليل الثاني أن قوله تعالى : (وسارعوا إلى مغفرة من ربكم) (٣) الآية يوجب كون الأمر للفور لأن الله تعالى أمر بالمسارعة ، والمسارعة هي التعجيل ، فيسكون التعجيل مأموراً به ، وقد تقدم أن الأمر للوجوب فيكون المسارعة ولا معنى للفور إلا ذلك ، ثم إن حمل المغفرة على حقيقتها غير ممكن ، لأنها فعل الله تعالى . فيستحيل مسارعة العبد إليها فحمل على

(١) سورة الاعراف من الآية ١٢ .

(٢) سورة الحجر الآية ٢٩ .

(٣) سورة آل عمران من الآية ١٣٣ .

المجاز وهو فعل المأمورات لتكون اسبباً للمغفرة ، فأطلق اسم المسبب وأريد به السبب . والجواب : أنا لا نسلم أن الفورية مستفادة من الأمر بل لإيجاب الفور مستفاد من قوله تعالى : (وسارعوا) لا من لفظ الأمر وتقدير هذا الكلام من وجهين :

أحدهما : أن حصول الفورية ليس من صيغة الأمر بل من جوهر اللفظ ، لأن لفظ المسارعة دال عليه كيفما نصرف .

الثاني : وهو تقرير صاحب الحاصل : أن ثبوت الفور في المأمورات ليس مستفاداً من مجرد الأمر بها ، بل من دليل مفصل وهو قوله تعالى : (سارعوا) ولك أن تقلب هذا الدليل فتقول : الآية دالة على عدم الفور لأن المسارعة مباشرة الفعل في وقت مع جواز الإتيان به في غيره ، وأيضاً فالمقتضى أى المضمر لصحة الكلام لا عموم له كما مستغرفه في العموم فيختص ذلك بما اتفق على وجوب تعجيله ولا يعم كل مأمور .

الدليل الثالث : لو لم يكن الأمر للفور لكان التأخير جائزاً لكنه لا يجوز لأمرين :

أحدهما : أن جوازه إن كان مشروطاً بالإتيان ببديل يقوم مقامه وهو العزم على رأى من شرطه فيلزم سقوطه ، لأن البديل يقوم مقام المبدل ، وإن كان جائزاً بدون بدل فيلزم أن لا يكون واجباً لأنه لا معنى لغير الواجب وإلا ما جاز تركه بلا بدل .

الثاني : أن التأخير إما أن يكون له أمد معين لا يجوز للكلف إخراجه عنه أم لا ، وكل من القسمين باطل : أما الأول فلأن القائلين به انفقوا على أن ذلك الأمد المعين هو ظن الفوات على تقدير الترك إما لكبر السن أو للمرض ، الشديد ، وذلك الأمر غير شامل للكلفين ، لأن كثيراً من الشبان يموتون فجأة ويقتلون غيلة ، فيقتضى ذلك عدم الوجوب عليهم في

أنفس الأمر ولو كان واجباً لامتنع تركه ، والفرض أننا جازنا له الترك في كل الأزمان المتقدمة على ذلك المظن .

وأما الثاني فلأن تجويز التأخير أبداً تجويز الترك أبداً وذلك ينافي الوجوب .

والجواب : أن ذلك كله منقوض بما إذا صرح الأمر بجواز التأخير فقال : أوجبت عليك أن تفعل كذا في أى وقت شئت ، فما كان جواباً لكم كان جواباً لنا . قال في المحصول : وهو لازم لا محيص عنه (١) .

الدليل الرابع : أن النهى يفيد الفور فيكون الأمر أيضاً كذلك بالقياس عليه ، والجامع بينهما هو الطلب .

وجوابه : أن النهى لما كان مفيداً للتكرار في جميع الأوقات ومن جعلها وقت الحال لزم بالضرورة أن يفيد الفورية بخلاف الأمر ، وهذا الجواب قد تقدم مثله في أواخر المسألة الرابعة ، وقد ناقضه بعد هذا بنحو سطر ووقع أيضاً ذلك للإمام وأتباعه ، والجواب الصحيح منع كون النهى يفيد الفور لما فيه من الخلاف لاسيما وهو مختار المصنف وعلى هذا فلا تناقض .

فروع

أحدها : الأمر بالأمر بالشيء ليس أمراً بذلك الشيء على الصحيح عند الإمام (٢) والآمدى (٣) وأتباعهما ، لأن من قال : مر عبدك بكذا ، ثم قال للعبد لا تفعل لا يكون بالأول متعدياً ، ولا بالثاني مناقضاً مثاله قوله ﷺ : دمره فليراجعها (٤) .

(١) انظر : المحصول (١ / ٢٥٠ - ٢٥٢) .

(٢) انظر : المحصول (١ / ٣٢٦ - ٣٢٧) .

(٣) انظر الإحكام (٢ / ٤٤) .

(٤) رواه مسلم : كتاب الطلاق - باب : تحريم طلاق الحائض من حديث =

الثاني : الأمر بالماهية السكينة لا يكون أمراً بشيء من جزئياتها كالأمر بالبيع ، فإنه لا يدل على البيع بالغبين أو بغيره هكذا قاله الإمام (١) ، وخالفه الآمدى (٢) وابن الحاجب (٣) .

الثالث : إذا كرر الأمر فقال : صل ركعتين ، فقبل : يكون ذلك أمراً يتكرر الصلاة ، ونقله في المستوعب عن عامة أصحاب الشافعي ، وقال الصيرفي : الثاني تأكيد ، وقال الآمدى بالوقف (٤) .

= ابن عمر ، والنسائي - كتاب الطلاق - باب الرجعة ، وابن ماجه - كتاب الطلاق ، باب : طلاق الستة .

(١) انظر : المحصول (١ / ٣٢٧) .

(٢) انظر الإحكام (٢ / ٤٥) .

(٣) انظر : شرح العضد (٢ / ٩٣) .

(٤) انظر الإحكام (٢ / ٤٦ ، ٤٧) .

(٤ - الاسنوى - ج ٢)

الفصل الثالث

في النواهي

وفيه مسائل

المسألة الأولى في دلالة النهي على التحريم :

قال البيضاوي : (الأولى : النهي يقتضي التحريم لقوله تعالى : وما نهاكم عنه فانتهوا ، وهو كالامر في التكرار والفور) .

الثانية : النهي يدل شرعا على الفساد في العبادات لأن المنهى عنه بهينه لا يكون مأمورا به ، وفي المعاملات إذا رجع إلى نفس العقد أو أمرا داخل فيه أو لازم له كبيع الحصة والملاقيح والربا ، لأن الأولين تمسكوا على فساد الربا بمجرد النهي من غير تكبير ، وإن رجع إلى أمر مقارن كالبيع في وقت النداء فلا .

الثالثة : مقتضى النهي فعل الضد ، لأن العدم غير مقدور وقال أبو هاشم من دعى إلى رنا فلم يفعل مدح ، قلنا : المدح على الكف .

الرابعة : النهي عن الأشياء إما عن الجمع كنسكاح الاختين أو عن الجميع كالربا والسرقة .

أقول : النهي هو القول الطالب للترك ولم يذكر المصنف حده لكونه معلوما من حد الأمر السابق ، وصيغته تستعمل في مبيعة معان ذكرها الغزالي والآمدی وغيرهما .

أحدها : التحريم كقوله تعالى : (ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق) (١) .

والثاني : الكراهة كقوله ﷺ ولا يمسن أحدكم ذكره يمينه وهو يقول ، (٢) .

الثالث : الدعاء كقوله تعالى : (ربنا لا تزغ قلوبنا) (٣) .

الرابع : الإرشاد كقوله تعالى : (يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء) (٤) .

الخامس : التحقير كقوله تعالى : (ولا تمدن عينيك) (٥) .

السادس : بيان العاقبة كقوله تعالى : (ولا تحسبن الله غافلا) (٦) .

السابع : اليأس كقوله تعالى : (لا تعتذروا اليوم) (٧) - (٨) .

وقد اختلفوا في أن النهي هل من شرطه العلم والاستعلاء وإرادة الترك أم لا ؟ وأنه هل له صيغة تخصه أم لا ؟ وأنه هل هو حقيقة في الطلب وحده أم لا ؟ وأن ذلك الطالب الذي هو حقيقة فيه هل هو التحريم أو الكراهة ؟ أو كل منهما بالاشتراك أو الوقف ، كما اختلفوا في الأمر ، فعلى هذا إذا ورد النهي مجردا عن القرائن فقتضاه التحريم كما نبه المصنف ،

(١) سورة الانعام من الآية ١٥١ .

(٢) أخرجه مسلم : كتاب الطهارة ، باب النهي عن الاستنجاء باليمين من حديث أبي قتادة .

(٣) سورة آل عمران من الآية ٨ .

(٤) سورة المائدة من الآية ١٠١ .

(٥) سورة طه من الآية ١٣١ .

(٦) سورة إبراهيم من الآية ٤٢ .

(٧) سورة التحريم من الآية ٧ .

(٨) انظر : المستصفى (١ / ١٦٤ ، والإحكام للامدّى ٢ / ٤٨) .

وأصح عليه الشافعي في الرسالة فقال في باب العمل في الأحاديث ما نصه :
« وما نهي عنه فهو على التحريم حتى يأتي دلالة عنه على أنه أراد غير
التحريم » (١) انتهى .

واستدل المصنف عليه بقوله تعالى : (وما نهاكم عنه فانتهوا) (٢) أمر
بالانتهاء عن المنهي عنه فيكون الانتهاء واجبا ، لأنه قد تقدم أن الأمر
للويجاب ، ولك أن تقول : إنما يدل هذا على التحريم في بعض النواهي
بدليل منفصل أيضا لا من وضع اللفظ وكلاهما غير المدعى .

دلالة النهي على التكرار والفور

قال المصنف : دلالة النهي على التكرار والفور كالآمر ، يعني أن
النهي حكمه حكم الأمر في أنه لا يدل على التكرار ولا على الفور كما تقدم
وفي المحصول أن هذا هو المختار (٣) .

وفي الحاصل : أنه الحق لأنه قد يرد للتكرار كقوله تعالى (ولا تقربوا
الزنى) (٤) ولغير التكرار كقول الطيب لا تشرب اللبن ولا تأكل اللحم ،
والاشتراك والحجاز خلاف الأصل فيكون حقيقة في القدر المشترك ،
وصحح الأمدى ، وابن الحاجب أنه للتكرار والفور (٥) ، وجزم به المصنف
قبل هذا بقليل كما تقدم التنبية عليه . وقال في المحصول : إنه المشهور ،
وابن برهان : إنه يجمع عليه ، ودليل الإمام مردود بما تقدم في الكلام على

أن الأمر ليس للتكرار ، ولأن عدم التكرار في أمر المريض إنما هو
لقريئة ، وهو المرض والكلام عند عدم القرأن .

المسألة الثانية

في أن النهي يدل على الفساد أم لا

اختلف العلماء في دلالة النهي على فساد المنهي عنه فقال بعضهم لا يدل
عليه مطلقاً ، ونقله في المحصول على أكثر الفقهاء (١) ، والآمدى عن
المحققين (٢) .

المذهب الثاني : أنه يدل على الفساد مطلقاً وصححه ابن الحاجب (٣) .
المذهب الثالث : لأبي الحسين البصري أنه يدل على الفساد في العبادات (٤)
دون المعاملات واختاره الإمام في المحصول والمختار وكذلك أتباعه (٥) .
المذهب الرابع : لليضاوى ، وهو التفصيل الذي يأتي ذكره والكلام
عليه .

وحيث قلنا يدل على الفساد فقليل : يدل من جهة اللغة ، والصحيح
عند الأمدى وابن الحاجب أنه لا يدل إلا من جهة الشرع ، وقدم تقدم
دليله في الكلام على أن امتثال الأمر يوجب الأجزاء وإليه أشار المصنف
بقوله النهي يدل شرعاً ، وإذا قلنا : لا يدل على الفساد . فقال أبو حنيفة :
يدل على الصحة لاستحالة النهي عن المستحيل وجزم به الغزالي في المستصفي
قبل الكلام على الميين ، ثم ذكر بعد ذلك في هذا الباب أنه فاسد (٦) .

(١) انظر : المحصول (١ / ٣٤٤) .

(٢) انظر : الإحكام (٢ / ٤٨ - ٥٢) .

(٣) انظر : مختصر المنتهى مع شرح العضد (٢ / ٩٥) .

(٤) راجع : المعتمد لأبي الحسين البصري (١ / ١٨٤) .

(٥) انظر : المحصول (١ / ٣٤٤) .

(٦) انظر : المستصفي (٢ / ٩ ، ١٠) .

(١) انظر : الرسالة بتحقيق الشيخ شاکر ص ٣٤٣ .

(٢) سورة الحشر من الآية ٧ .

(٣) انظر : المحصول ١ / ٣٣٨ ، ٣٤٠ .

(٤) سورة الإسراء من الآية ٣٢ .

(٥) انظر : الإحكام (٢ / ٥٣) ، وشرح العضد على المختصر (٢ / ٩٤ ، ٩٥) .

ولنرجع إلى كلام المصنف وحاصله : أن النهى يدل من جهة الشرع على الفساد في العبادات أى سواء نهى عنها لعينها أو لأمر قارنها ، والدليل على ذلك أن الشيء الواحد يستحيل أن يكون مأموراً به ومنهياً عنه ، وحينئذ لا يكون إلا بالافعل المنهى عنه آتياً بالمأمور به ، فيبقى الأمر متعلقاً به ويكون الذى أتى به غير مجزئ ، وهو المراد من دعوى الفساد كما تقدم في الكلام على الصحة ، هكذا قرره بعضهم وهو خاص بالعبادات الواجبة أو المستنونة مع أن الدعوى عامة ، فالأولى أن يقال : الصلاة المنهى عنها مثلاً لو صحت لوقعت مأموراً بها أمر ندب لعموم الأدلة الطالبة للعبادات ، ثم إن الأمر بها يقتضى طلب فعلها والنهى عنها يقتضى طلب تركها وذلك جمع بين النقيضين .

وهذا الدليل إنما يدل على الفساد من حيث هو وأما كونه من جهة الشرع فلا يدل وهو مطلوبه .

على أن الفقهاء قالوا يجوز أن يكون الشيء الواحد مأموراً به ومنهياً عنه بمجتئين واعتبارين ، كما لو قال لعبد خط هذا الثوب ولا تخطه في الدار نفاظه فيها .

وأما النهى في المعاملات فعلى أربعة أقسام ، لأن النهى لا يخلو إما أن يكون راجعاً إلى نفس العقد أم لا .

والثاني : لا يخلو إما أن يكون إلى جزئه أم لا .

والثالث : لا يخلو إما أن يكون إلى لازم غير مقارن أم لا .

فالأول : كالنهي عن بيع الحصة ، وهو جعل الإصابة بالحصة يباع قائماً مقام الصيغة وهو أحد التأولين في الحديث .

والثاني : كبيع الملاقيع ، وهو مافى بطون الأمهات فإن النهى راجع إلى نفس المبيع ، والمبيع ركن من أركان العقد لأن الأركان الثلاثة هي العاقد والمعقود عليه والصيغة ولا شك أن الركن داخل في الماهية .

والثالث : كالنهي عن الربا ، أما الربا النفسية والتفرق قبل التقابض فواضح كون النهى عنه لمعنى خارج ، وأما ربا الفضل فلأن النهى عن بيع الدرهم بالدرهمين مثلاً إنما هو لأجل الزيادة ، وذلك أمر خارج عن نفس العقد لأن المعقود عليه من حيث هو قابل للبيع ، وكونه زائداً أو ناقصاً صفة من أوصافه لكنه لازم ، والدليل على أن النهى في هذه الثلاثة يدل على الفساد أن الأولين تمسكوا على فساد الربا بمجرد النهى من غير تكثير فكان ذلك إجماعاً ، وإنما استدل المصنف على الثالث فقط لأنه إذا ثبت ذلك فيه ثبت فيما عداه بالطريق الأولى .

وأما الرابع : فكالنهي عن البيع وقت نداء الجمعة فإنه راجع أيضاً إلى أمر خارج عن العقد ، وهو تفويت صلاة الجمعة لا لخصوص البيع إذ الأعمال كلها كذلك ، والتفويت أمر مقارن غير لازم لماهية البيع ، وهذا القسم لا يدل على الفساد بدليل صحة الوضوء بالماء المخصوص وهذا التفصيل الذى اختاره المصنف صرح به الإمام في المعالم ، ونقله الأمدى بالمعنى عن أكثر أصحاب الشافعى ، واختاره (١) ، ونقله ابن برهان في الوجيز عن الشافعى نفسه ، ونص في الرسالة قبيل باب أصل العلم على أنه يدل على الفساد ، فإنه عدد بيوعاً كثيرة ويحكم بإبطالها لنهى الشارع ثم قال مانعه : وذلك أن أصل مال كل امرئ محرم على غيره إلا بما أحل به ، وما أحل به من البيوع مالم يبيته عنه فلا يكون مانهياً عنه من البيوع محلاً ما كان أصله محرماً ، ثم قال : وهذا يدخل في عامة العلم (٢) .

(١) انظر : الإحكام (٢ / ٤٨ - ٥٢) .

(٢) انظر الرسالة ص ٣٤٣ - ٣٥٥ .

المسألة الثالثة

في مقتضى النهي

مقتضى النهي أى المطلوب بالنهي وهو الذى تعلق النهي به إنما هو فعل ضد المنهى عنه ، فإذا قال : لا تتحرك فمعناه أسكن ، وهذا هو رأى الجمهور ، وقال أبو هاشم والغزالي : هو نفس أن لا يفعل وهو عدم الحركة في هذا المثال (١) .

استدل الجمهور بأن النهي تكليف ، والتكليف إنما يرد بما كان مقدورا للكف ، والعدم الاصلى يمتنع أن يكون مقدورا ، لأن القدرة لا بد لها من أثر وجودى ، والعدم نفي محض فيمتنع إسناده إليها ، إذ لا فرق في المعنى بين قولنا : ما أثرت القدرة أو أثرت عدمها صرفا ، ولأن العدم الاصلى أى المستمر حاصل ، والحاصل لا يمكن تحصيله ثانيا ، وإذا ثبت أن مقتضى النهي ليس هو العدم ، ثبت أنه أمر وجودى ينافى المنهى عنه وهو الضد . ولقائل أن يقول : ترك الزنا مثلا ليس عدما محضا بل هو عدم مضاف متجدد فيكون مقدورا .

واستدل أبو هاشم ومن معه بأن من دعى إلى زنا فلم يفعله فإن العقلاء يمدحونه على أنه لم يزن من غير أن يخطر ببالهم فعل ضد الزنا ، قلنا : لانسلم فإن العدم ليس فى وسعه كما قدمناه فلا يمدح عليه بل المدح على الكف عن الزنا ، والكف فعل الضد ، ولك أن تقول ما الفرق بين هذه المسألة وبين قولهم النهي عن الشيء أمر بضده فإن هذا هو قولهم متعلق النهي ضد المنهى عنه .

(١) انظر : المستصفي (٢ / ١٠ ، ١١) .

المسألة الرابعة

فيما يقتضيه النهي عن التعدد

النهي إن كان الشيء واحدا فلا كلام ، وإن كان عن أشياء فعلى قسمين :

أحدهما : أن يكون عن الجميع أى الهيئة الاجتماعية دون المفردات على سبيل الانفراد ، كالنهي عن نسكاح الأختين ، وكالحرام المخير عند الأشاعرة كما تقدم في خصال الكفارة .

الثانى : أن يكون عن الجمع أى كل واحد كالربا والسرقة ، واعلم أن الأشياء جمع وأقلها ثلاث وحيلته فالتشيل غير مطابق ولو عبر بالمتعدد لخلص من السؤال .

الباب الثالث

في العموم والخصوص

وفيه فصول

الفصل الأول

في العموم

وفيه مسائل معنى العام

قال المصنف : (العام لفظ يستغرق جميع ما يصلح له بوضع واحد وفيه مسائل) :

أقول : اتفقوا على أن العموم من عوارض الألفاظ حقيقة ، واختلفوا في وصف المعاني بالعموم على عدة أقوال : أحصاها عند ابن الحاجب : أنه حقيقة فيه أيضاً ، لأن العموم في اللغة هو شمول أمر متعدد ، وذلك موجود بعينه في المعنى ، ولهذا يقال : عم المطر ، وعم الأمير بالعطاء ، ومنه نظر عام وحاجة ، وعلة عامة ، ومفهوم عام ، وسائر المعاني الكلية كالاجناس والأنواع وكذا الأمر والنهي النفسانيان (١) .

الثاني : أنه مجاز ونقله في الإحكام عن الأكثرين ولم يرجح خلافه واستدلوا على ذلك بأنه لو كان حقيقة لكان مطردا ، وليس كذلك بدليل

(١) انظر : المختصر مع شرح المعتمد (٢/ ١٠١) .

معاني الأعلام كلها ، ولأن العموم هو شمول أمر واحد لمتعدد كشمول معنى الإنسان ، وعموم المطر ونحوه ليس كذلك ، فإنه لا يسكون أمراً واحداً يشمل الأطراف بل كل جزء من أجزاء المطر حصل في جزء من أجزاء الأرض (١) .

الثالث : أنه لا يصدق عليه لاحقيقة ولا مجازا حكاه ابن الحاجب (٢) . إذا علمت هذه المقدمة فلنرجع إلى شرح التعريف .

(فقله : لفظ) جنس وقد تقدم غير مرة أن الكلمة أولى منه لكونه جنساً بعيداً بدليل إطلاقه على الماهل والمستعمل مركبا كان أو مفرداً بخلاف الكلمة ، ويؤخذ من التعبير باللفظ أن العموم عند المصنف ليس من عوارض المعاني لكونه قد نص بعد ذلك على تخصيص العلة والمفهوم وغيرهما ، والتخصيص فرع العموم وأيضاً فسيأتي قريباً أن العموم قد يكون عقلياً لا لفظياً ، ولك أن تجيب بأنه يجوز أن يكون إطلاق العموم هناك على سبيل كراهة الجمهور . وكلامه هنا في المدلول الحقيقي ، ونقول العموم هناك بحسب اللغة ، وهنا بحسب الاصطلاح ، وفي المعالم أن العام ما يتناول شيئين فصاعداً من غير حصر ، فسلم من الاعتراضين وأن وقع في غيرهما .

(وقوله : يستغرق) خرج به المطلق فإنه سيأتي أنه لا يدل على شيء من الأفراد ، فضلاً استغراقها ، وخرج به الفكرة في سياق الإنابات سواء كانت مفردة كرجل ، أو مثناة كرجلين ، أو مجموعة كرجال ، أو عددا كعشرة ، فإن العشرة مثلاً لا تستغرق جميع العشرات وكذلك البواقي ، نعم هي عامة عموم البديل عند الأكثرين إن كانت أمراً نحو : اضرب رجلاً ، فإن

(١) انظر الإحكام للآمدي (٢/ ٥٦، ٥٧) .

(٢) انظر المختصر مع الشرح (١/ ١٠١) .

كانت خبراً نحو : جاءني رجل فلا تعلم . ذكره في المحصول في الكلام على أن النكرة في سياق النفي تعميم (١) ، ومعنى عموم البدل أنها تصدق على كل واحد بدل عن الآخر .

(وقوله : جميع ما يصلح له) احتراز عما لا يصلح ، فإن عدم استغراق « من » لما لا يعقل ، وأولاد زيد لا ولاد غيره لا يمنع كونه عاماً ، لعدم صلاحيته له والمراد بالصلاحية أن يصدق عليه في اللغة .

(وقوله : بوضع واحد) متعلق بـ يصلح والياء للسببية ، لأن صلاحية اللفظ لمعنى دون معنى سببها الوضع لا المناسبة الطبيعية كما تقدم ، ويجوز أن يكون حالاً من (ما) أى جميع المعاني الصالحة له في حال كونها حاصلة بوضع واحد ، واحتراز بذلك عن اللفظ المشترك كالعين وماله حقيقة وبجاز كالأسد وتقريره على وجهين :

أحدهما : أن العين قد وضعت مرتين مرة للبصرة ومرة للفؤارة ، فهي صالحة لها فإذا قال : رأيت العيون وأراد بها العيون المبصرة دون الفؤارة أو بالعكس ؛ فإنها لم تستغرق جميع ما يصلح لها مع أنها عامة ، لأن الشرط إنما هو استغراق الأفراد الحاصلة من وضع واحد ، وقد وجد ذلك والذي لم يدخل فيها هو أفراد وضع آخر فلا يضرب ، فلو لم يذكر هذا القيد لاقتضى أن لا تكون عامة ، وما كان له حقيقة وبجاز يعمل فيه هذا العمل المذكور بعينه ، فيكون المقصود بهذا القيد إدخال بعض الأفراد لا الإخراج ، وهذا التقرير قد أشار إليه في المحصول إشارة لطيفة ، فقال : فإن عمومه لا يقتضى أن يتناول مفهومه معاً (٢) .

التقرير الثاني : أنه قد تقدم إنه يجوز استعمال اللفظ في حقيقته كالعين ، وفي حقيقته وبجازه كالأسد ، وحينئذ فيصدق أن يقال : إنه لفظ مستغرق

(١) انظر المحصول (١ / ٣٧٠) .

(٢) انظر : المحصول (١ / ٣٣) .

لجميع ما يصلح له وليس بهام ، أما الأسد ونحوه فلا خلاف وأما العين ونحوها فعلى الأصوب كما تقدم فأخرجه بقوله : « بوضع واحد » وفي الحد نظر من وجوه :

أحدها : أنه عرف العام بالمستغرق وهما لفظان مترادفان وليس هذا حداً لفظياً حتى يصح التعريف به بل حقيقة أو رسمياً أورده الأمدى في الإحكام (١) .

الثاني : أنه يدخل فيه الفعل الذى ذكر معه معمولاً منه من الفاعل والمفعول وغيرهما نحو : ضرب زيد عمراً .

الثالث : القبض بأسماء الأعداد ، فإن لفظ العشرة مثلاً صالح لعدد خاص ، وذلك العدد له أفراد وقد استغراقها .

الرابع : أنه أخذ في تعريف العام لفظاً جميع ، وهو من جملة المعروف ، وأخذ المعروف قيداً في المعروف باطل لما علم في علم المنطق أورده الأصهباني شارح المحصول ،

وهذه الأسئلة قد يجاب عن بعضها بجواب غير مرضى لكونه عتائية في الحد ، نعم قولنا : ضرب زيد عمراً لم يستغرق جميع ما يصلح له لأنه غير شامل لجميع أنواع الضرب .

المسألة الأولى

في الفرق بين المطلق والنكرة والمعرفة والعام والعدد

قال المصنف : (الأولى - أن لكل شيء حقيقة هو بها هو ، فالدال عليها المطلق ، وعليها مع وحدة معينة المعرفة ، وغير معينة النكرة ، ومع وحدات معدودة العدد ومع كل جزئياتها العام) .

(١) انظر : الإحكام (٢ / ٥٤) .

أقول : شرح المصنف في بيان الفرق بين المطلق ، والنكرة ، والمعرفة ، والعام ، والعدد . فإن بعضهم يرى أن المطلق : هو النكرة كما حكاه في المحصول ، وحاصله أن لكل شيء حقيقة أي ماهية ذلك الشيء بها أي بتلك الحقيقة يكون ذاك الشيء ، فالجسم الإنساني مثلاً له حقيقة وهي الحيوان الناطق ، وذلك الجسم بتلك الحقيقة إنسان ، فإن الإنسان إنما يكون إنساناً بالحقيقة ، وتلك الحقيقة مغايرة لما عداها سواء كان ماعداها ملازماً لها كالواحدة والكثرة أو مفارقاً كالخصول في التحيز المعين ، ففهوم الإنسان من حيث هو إنسان لا واحد ولا كثير لكون الوحدة ، والكثرة مغايرة للفهوم من حيث حقيقته وإن كان لا يخلو عنه إذا عرفت هذا فنقول : اللفظ الدال على الحقيقة فقط هو المطلق ، كقولنا : الرجل خير من المرأة (١) والدال عليها مع وحدة ، أي مع الدلالة على كونه واحداً إما بالشخص أو بالنوع أو بالجنس ، إن كان معينا فهو المعرفة كزيد ، وإن كان غير معين فهو النكرة ، كقولك مررت برجل . وهذان القسمان لم يذكرهما الإمام ذكرهما صاحب الحاصل ، وصاحب التحصيل (٢) فتبهما المصنف ، والدال على الماهية مع وحدات أي مع كثرة ينظر فيها : إن كانت معدودة أي محصورة لا تتناول ماعداها فهو العدد خمسة ، وإن كانت غير معدودة بل مستوعبة لكل جزء من جزئيات تلك الحقيقة أي لكل فرد من أفرادها فهو العام كالشركين ، وهذه العبارة التي في العام أخذها المصنف من الحاصل فإنه عدل عن قول الإمام ، وعليها مع كثرة غير معينة إلى ما قلناه ، لأنه يرد عليه الجمع المنكر كقولنا : رجال فتابعه المصنف عليه وهو من محاسن الكلام ، وما أورده بعضهم عليه فلا وجه له ، ويؤخذ منه حد آخر للعام غير المذكور أولاً ، ومنه أخذ القرافي حده

(١) انظر المحصول (١/ ٣٥٥ ، ٣٥٦) .

(٢) انظر : التحصيل (١/ ٣٤٤) .

حيث قال : هو اللفظ الموضوع لمعنى تلى يفيد التبع في محله وكلامه يقتضي أنه اختراعه . واعلم أن هذا التقسيم ضعيف لوجوه :

أحدها : أنه يقتضي أن العدد والمعرفة والعام متقابلات أي لا يصدق أحدها على الآخر ، لأن هذا شأن التقسيم ، وليس كذلك فإن العام والعدد قد يكونان معرفتين كالرجال والخمسة ونكرتين نحو : كل رجل وخمسة فتدخلت الأقسام .

الثاني : أن اعتبار الوحدة في مدلول المعرفة والنكرة يوجب خروج نحو : الرجلين والرجال عن حد المعرفة ، خروج نحو رجلين ورجال عن حد النكرة وهو باطل ، ولم يذكر ذلك غير صاحب الحاصل ، والتحصيل (١) .

الثالث : أن العدد في قولنا خمسة رجال مثلاً إنما هو الخمسة وحدها بلا نزاع ، والرجال هو المعدود ، وكلامه يقتضي أن العدد إما اسم للمجموع أو للرجال فقط وهو الأقرب لكلامه ، فإن الرجال لفظ دال على الحقيقة وعلى وحدات معدودة بالخمس فإننا عددناها بها ، وأيضاً فإن المعدود مشتق من العدد فيتوقف معرفته على معرفته ، فكيف يؤخذ في التقسيم الذي يحصل منه تعريفه ، وعبر الإمام في المحصول والمعالم بقوله : معينة (٢) ولكن أبدله في الحاصل بقوله : معدودة فتبعه المصنف عليه .

المسألة الثانية

في تقسيم العام

قال البيضاوي : (الثانية : العموم إما لغة بنفسه كأي ، لكل ومن ، للعالمين وما ، لغيرهم ، وأين ، للسكان ، دمتي ، للزمان أو بقرينة

(١) المصدر السابق .

(٢) انظر : المحصول (١/ ٣٥٦) .

في الإثبات كالجمع المحلى بالألف واللام ، والمضاف وكذا اسم الجنس أو النفي كالنكرة في سياقه . أو عرفاً مثل : (حرمت عليكم أمهاتكم) فإنه يوجب حرمة جميع الاستمتاع أو عقلاً كقريب الحكم على الوصف ، ومعيار العموم جواز الاستثناء ، فإنه يخرج ما يجب اندراجه لولاء وإلا لجاز من الجمع المنكر . قبل : لو تناول لامتنع الاستثناء لكونه نقضاً . قلنا : منقوض بالاستثناء من العدد ، وأيضاً استدلال الصحابة رضي الله عنهم بعموم ذلك في مثل : « الزانية والزاني » ، « يوصيكم الله في أولادكم » ، « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله » ، « الأئمة من قريش » ، « نحن معشر الأنبياء لا نورث » ، شائعا من غير تكبير .

أقول : العموم إما أن يكون لغة ، أو عرفاً ، أو عقلاً .

القسم الأول وهو المستفاد من وضع اللغة له حالان :

أحدهما : أن يكون عاما بنفسه أي من غير احتياج إلى قرينة ، وحينئذ فإما أن يكون عاما في كل شيء سواء كان من أولى العلم أو غيرهم كأن تقول : أي رجل جاء ، وأي ثوب لبسته ، وكذا كل وجميع والذي والى ونحوهما وكذا سائر إن كانت مأخوذة من سور المدينة وهو المحيط بها وبه جزم الجوهرى (١) وغيره ، فإن كانت مأخوذة من السور بالهمزة وهو البقية فلا يعم وهو الصحيح ، وفي الحديث « وفارق سائرهن » (٢) أي

(١) انظر : الصحاح للجوهري مادة « سور » .

(٢) الحديث ورد في قصة : غيلان بن سلمة بن معتب بن مالك بن كعب ، أسلم أسلم بعد فتح الطائف ولم يهاجر ، توفي في آخر خلافة عمر بن الخطاب رضي الله عنه ، وقد أسلم على عشر نسوة ، فقال له رسول الله - ﷺ - : « أمسك منهن أربعا وفارق سائرهن » .

رواه مالك في الموطأ (٢ / ٨٦) ، وأحمد في المسند ، والترمذي في سننه (٣٩٨ / ٢) ، وابن ماجه في السنن (١ / ٦٢٨) ، والشافعي في الأم (٥ / ٤٩) .

بأقربين وشرط « أي » ، أن تكون استفهامية أو شرطية ، فإن كانت موصولة نحو : مررت بأبهم قام أي بالذي ، أو صفة نحو : أي مررت برجل أي رجل بمعنى كامل ، أو حالا نحو : مررت بزيد أي رجل بفتح بمعنى كامل أيضاً أو منادى نحو : يا أيها الرجل ، فإنها لا تنعم ، وإما أن يكون عاما في العالمين خاصة أي أولى العلم « كمن » ، فلن فإنها لا تنعم ، وإما أن يكون عاما في العالمين خاصة أي أولى العلم « كمن » ، فإن الصحيح أنها تنعم المذكور والإناث والأحرار والعبيد ، وقيل : نعم شرعا المذكور الأحرار فقط ، وشرطها أن تكون شرطية أو استفهامية فإن كانت نكرة موصوفة نحو : مررت بمن معجب لك ببحر معجب أي رجل معجب أو كانت موصولة نحو : مررت بمن قام أي بالذي قام فإنها لا تنعم .

والعالمين هنا - بكسر اللام - وإنما عدل عن التعبير بمن يعقل وإن كانت هي العبارة المشهورة إلى التعبير بأولى العلم لمعنى حسن ذكره ابن عصفور في شرح المقرب وغيره وهو أن « من » ، يطلق على الله تعالى كقوله تعالى : (ومن لستم له برازقين) (١) وكذلك أي كقوله تعالى : (قل أي شيء أكبر شهادة قل الله) (٢) .

والبارى سبحانه وتعالى يوصف بالعلم ولا يوصف بالعقل ، فلو عبر به لكان تعبيراً غير شامل . وإما أن يكون عاما في غير أول العلم وهو « ما » ، نحو اشتر ما رأيت فلا يدخل فيه العبيد والإماء وفيه خلاف يأتي ذكره بدليله في تأخير البيان إن شاء الله تعالى .

لكن إذا كانت « ما » ، نكرة موصوفة نحو : مررت بما معجب لك أي بشيء أو كانت غير موصوفة نحو ما أحسن زيدا فإنها لا تنعم ، وإما أن

(١) سورة الحجر من الآية ٢٠ .

(٢) سورة الانعام من الآية ١٩ .

يكون عاماً في الأمكنة خاصة نحو : أين تجلس أجلس ، وإما في الأزمنة نحو : متى تجلس أجلس وقيل ابن الحاجب بالزمان المبهم (١) ، كما مثلناه حتى لا يصح أن تقول : متى زالت الشمس فأتى ، ولم أر هذا الشرط في الكتب المعتمدة .

الحال الثاني : وهو أن يكون عمومه مستفاداً من اللغة لكن بقريضة ، وتلك القريضة قد تكون في الإثبات ، وهي «أل» ، والإضافة ، الداخلة على الجمع كالعبيد وعبيدي ، وعلى المفرد ، وهو الذي عبر عنه المصنف باسم الجنس ، كقوله تعالى : (ولا تقربوا الزنى) (٢) فليحذر الذين يخالفون عن أمره (٣) لكن إن كانت «أل عهدية» فإن تعميمها لأفراد اليهود خاصة . قال في المحصول : والضمير العائد على اسم حكمه حكم ذلك الاسم في العموم وعدمه .

وهنا أمور :

أحدها : أن هذه القريضة قد تفيد العموم في النفي أيضاً نحو : (ولا تنكحوا المشركات) (٤) .

الثاني : أن العموم فيما تقدم يختلف باختلاف الداخل عليه ، فالداخل على اسم الجنس يعم المفردات ، وعلى الجمع يعم المجموع ، لأن «أل» تعم أفراد ما دخلت عليه ، وقد دخلت على جمع ، وكذلك الإضافة ، وفائدة هذه أنه يتعذر الاستدلال به في حالة النفي أو النهي على ثبوت حكمه لمفرداته . إنما حصل النفي أو النهي عن أفراد المجموع والواحد ليس

(١) انظر : المختصر مع الشرح (٢/ ١٠١، ١٠٢) .

(٢) سورة الإسراء من الآية ٣٢ .

(٣) سورة النور من الآية ٦٣ .

(٤) سورة البقرة من الآية ٢٢١ .

بجمع ، وهو معنى قولهم لا يلزم من نفي المجموع نفي كل فرد ، ولا من النهي عنه النهي عن كل فرد : فإن قيل : يعارض هذا إطلاقهم أن العموم من باب السكينة ، فإن معناه ثبوته لكل فرد سواء كان نفيًا أم لا كما تقدم بسطه في تقسيم الدلالة . قلنا : لا تنافي بينهما فإننا قد أثبتناه لكل فرد من أفراد ما دخل عليه وهو المجموع .

الثالث : لم يصرح الإمام وأتباعه بحكم المفرد المضاف هنا . نعم صرحوا بعمومه في الكلام على أن الأمر للوجوب ، فإنهم قد استدلوا عليه بقوله تعالى : (فليحذر) الآية فأورد الخصم أن أمره لا يعم ، فأجابوا بأنه عام الجواز الاستثناء كما تقدم (١) ونقله القرافي هنا عن صاحب الروضة ، وأما المفرد المعرف بال ذكره الإمام في كتبه وصححه هو وأتباعه : أنه لا يعم (٢) ، وصحح المصنف وابن الحاجب عكسه (٣) ، ابن برهان في الوجيز .

ونقله الإمام عن الفقهاء والمبرد والجبائي (٤) . ونقله الأمدى عن الشافعي رحمه الله والأكثري (٥) ، ورأيت في نصه في الرسالة نحوه أيضاً فإنه نص على أن الأرض من قوله تعالى : (خلق السموات والأرض) (٦) من الالفاظ العامة التي أريد بها العموم ، ثم نص على أن قوله تعالى : (الرانية والزاني) (٧) . (والسارق والسارقة) (٨) ونحوه من العام الذي

(١) انظر المحصول (١/ ١٣٥) . (٢) المصدر السابق (١/ ٢٨٢) .

(٣) انظر : المختصر مع العضد (٢/ ١٠٢) .

(٤) انظر : المحصول (١/ ٣٨٢) .

(٥) انظر : الإحكام للأمدى (٢/ ٥٧، ٦٢) .

(٦) سورة النحل من الآية ٦ .

(٧) سورة النور من الآية ٢ .

(٨) سورة المائدة من الآية ٣٨ .

لخص (١) ، ورأيت في البيهقي نحوه أيضاً فإنه جعل قوله تعالى : (النفس بالنفس) (٢) من العام المخصوص ، ولك أن تقول : لم لم يقل الشافعي رحمه الله بوقوع الثلاث على من حلف بالطلاق الم عرف ، وقد يجاب بأن هذا يمين فيراعى فيها العرف لا اللغة .

(قوله : أو النفي) تقديره أو بقربة في النفي ، وهو معطوف على قوله في الإثبات وحاصله : أن النكرة في سياق النفي تعم سواء باشرها النفي نحو ما أحد قائم ، أو باشرها نحو ما قام أحد ، وسواء كان الثاني « ما » أو « لم » أو « أن » أو « ليس » أو غيرها ، ثم إن كانت النكرة صادقة على القليل والكثير كشئ أو ملازمة للنفي نحو : أحد أو داخلا عليها من نحو : ما جاء من رجل أو واقعة بعد لا العامة عمل أن وهي لا التي لنفي الجنس فواضح كونها العموم وما عدا ذلك ، نحو لا رجل قائماً ، وما في المدارج من جنس ففيه مذهبان للنجاة الصحيح : أنها للعموم أيضاً كما اقتضاه إطلاق المصنف وهو مذهب صليبيه .

ومن نقله عنه شيخنا أبو حيان في حروف الجر ، ونقله من الأصوليين إمام الحرمين في البرهان في الكلام على معاني الحروف (٣) لمكنها ظاهرة في العموم لأنهم .

(قوله : أو عرفاً) :

هذا هو القسم الثاني من أصل التقسيم وهو عطف على (قوله : لغة) أي العموم إما أن يكون لغة أو عرفاً كقوله تعالى : (حرمت عليكم أمهاتكم) (٤)

فإن أهل العرف نقلوا هذا المركب من تحريم العين إلى تحريم جميع وجوه الاستمتاع ، لأنه المقصود من النسوة دون الاستخدام ونحوه ، ومثله قوله تعالى : (حرمت عليكم الميتة) (١) فإننا حملناه على الأكل للعرف وفيه قول مذكور في باب المجمل والمبين أن هذا كله مجمل .

(قوله : أو عقلاً) هذا هو القسم الثالث : وضابطه ترتيب الحكم على الوصف نحو : حرمت الخمر للإسكار ، فإن ترتيبه عليه يشعر بأنه علة له ، والعقل يحكم بأنه كلما وجدت العلة يوجد المعلول ، وكلما انتفت فإنه يفتنى ، وأما في اللغة فإنها لم تبدل على هذا العموم ، أما في المفهوم فواضح ، وأما في المنطوق فلما مر أن تعليق الشيء بالوصف لا يدل على التكرار من جهة اللفظ . وهما أمران :

أحدهما : أن صيغ العموم وأن كانت عامة في الأشخاص فهي مطلقة في الأحوال والأزمان والبقاع ، فلا يثبت العموم فيها لأجل ثبوته في الأشخاص بل لا بد من دليل عليه مثاله قوله تعالى : (اقتلوا المشركين) (٢) يقتضى قتل كل مشرك لكن لا في حال بحيث يعم حال الهدنة والحراية وعقد الذمة بل يقتضى ذلك في حال ما ، وما من مشرك إلا ويقتل في حال ما كحال : الردة ، وحال الحرب ، وهذه القاعدة ارتضاها القرافي والأصفهاني في شرحي المحصول ، ونارح الشيخ تقي الدين في شرح العمدة في صحتها ، وكذلك الإمام في المحصول فإنه قال في كتاب القياس جواباً عن سؤال قلنا : لما كان أمراً لجميع الأقيسة كان متناولاً لا محالة لجميع الأوقات ، وإلا قدح ذلك في كونه متناولاً لكل الأقيسة (٣) ، ويظهر

(١) قاله الإمام الشافعي في الرسالة ص ٥٣ ، ٥٤ ، ٦٦ ، ٦٧ .

(٢) سورة المائدة من الآية ٤٥ .

(٣) انظر : البرهان (١ / ١٧٥ ، ١٨٦ ، ١٨٩ ، ١٩٠) .

(٤) سورة النساء من الآية ٢٣ .

(١) سورة المائدة من الآية ٣ .

(٢) سورة التوبة من الآية ٥ .

(٣) انظر : المحصول (٢ / ٢٥٤) .

أن يتوسط فيقال : معنى الإطلاق أنه إذا عمل به في شخص ما في حال ما في زمان ما فلا يعمل به في ذلك الشخص مرة أخرى . أما في أشخاص أخرى فيعمل به ، فالتوفية بعموم الأشخاص أن لا يبقى شخص إلا ويدخل ، والتوفية بالإطلاق أن لا يتكرر الحكم في الشخص الواحد . ولقائل أن يقول : عدم التكرار معلوم من كون الأمر لا يقتضي التكرار .

الثاني : دلالة العموم قطعية عند الشافعي رحمه الله والمعتزلة أيضاً ، وظنية عند أكثر الفقهاء . هكذا نقله الإبياري شارح البرهان ، وهي قاعدة حسنة وعن نقله عنه الأصفهاني شارح المحصول ، وذكر الماوردي نحوه أيضاً فقال : واختلف المعممون في أن مازاد على أقل الجمع هل هو من باب النصوص أو من باب الظواهر ، وذكر في البرهان في أول العموم عن الشافعي نحوه أيضاً (١) .

هل صيغ العموم حقيقة - الأدلة على ذلك

(قوله : ومعيار العموم إلخ) اعلم أن الشافعي رضي الله عنه وكثيراً من العلماء ذهبوا إلى أن ما سبق ذكره من الصيغ حقيقة في العموم مجاز في الخصوص واختاره ابن الحاجب (٢) . وذهب جماعة إلى العكس . وقال جماعة : إنها مشتركة بينهما . وآخرون بالوقف وهو عدم الحكم بشئ واختاره الأمدى (٣) ، وقيل بالوقف في الأخبار والوعد والوعيد دون الأمر والنهي ، واختار المصنف مذهب الشافعي ، واستدل عليه بوجهين :

الدليل الأول : جواز الاستثناء ، وذلك لأن هذه الصيغ يجوز أن

يستثنى منها ما استثناء من الأفراد ، والاستثناء إخراج ما لولاه لوجب اندراجها في المستثنى منه ، فلزم من ذلك أن تكون الأفراد كلها واجبة الدخول ، ولا معنى للعموم إلا ذلك ، أما المقدمة الأولى فبالإتفاق ، وأما الثانية فلأن الدخول لو لم يكن واجبا بل جائزا لكان يجوز الاستثناء من الجمع المنكر فتقول جاء رجال إلا زيدا وقد نص النحاة على منعه . نعم قالوا : إن كان المستثنى منه مختصا جاز نحو جاء رجال كانوا في دارك إلا زيدا منهم أو إلا رجلا منهم ، والتعليل الذي ذكره المصنف يدفع إيراد هذه الصورة ولم يصرح الإمام ولا أتباعه كصاحب الحاصل بامتناع الاستثناء من النكرة ، بل صرحوا بجوازه في موضع من هذه المسألة ، وما قاله المصنف هو الصواب .

واعترض الخصم عليه : بأنه لو وجب أن يتناولوه لامتنع الاستثناء ، لأن المنكلم دل بأول كلامه على أن المستثنى داخل فيه ، ودل بالاستثناء على عدم دخوله وذلك نقض للأول .

وأجاب المصنف : بأن ما ذكرتموه من الدليل ينتقض بالاستثناء من العدد ، فإن المستثنى داخل في المستثنى منه قطعاً ، وللخصم أن يقول : لا أسلم جواز الاستثناء من العدد ، فإن مذهب البصريين المنع لكونه نصاً كما حكاه عنهم ابن عصفور في شرح المقرب وغيره ، قال : إلا أن يكون العدد مما يستعمل في المبالغة كالألف والسميعين فيجوز ، نعم الإعتراض نفسه ضعيف أو باطل ، فإن المصنف لم يدع وجوب الاندراج مع كونه مستثنى بل ادعاه عند عدمه ولهذا قال : ما يجب اندراج لولاه ، وأيضاً فإن المستثنى داخل في المستثنى منه لغة ، لا منه فلا تناقض ، لأن الصحيح أن الحكم على المستثنى منه إنما هو بعد إخراج المستثنى .

الدليل الثاني : استدلال الصحابة بعموم هذه الصيغ استدلالاً شاملاً من غير تكبير فكان إجماعاً . وبيان أنهم قد استدلوا بعموم اسم

(١) انظر : البرهان (١ / ٣٢١) .

(٢) انظر : شرح العضد على المختصر (٢ / ١٠١) .

(٣) انظر : الإحكام (٢ / ٥٧) .

الجلس المحلى بال كقوله تعالى : (الزانية والزاني) (١) وبعموم الجمع المضاف ، فإن فاطمة احتجت على أبي بكر رضى الله عنهما في توريتها من النبي ﷺ الأرض المعروفة وهى فدك والحوالى بقوله تعالى : (يوصيكم الله فى أولادكم) (٢) .

واستدل أيضاً أبو بكر (٣) بعمومه ، فإنه رد على فاطمة (٤) بقوله ﷺ : « نحن مهاجر الأنبياء لانورث ماتركناه صدقة » (٥) وهذا الحديث معزو إلى الترمذى فى غير جامعه ، والثابت فى الصحيحين : « لانورث ماتركناه صدقة » .

واستدل همر (٦) رضى الله عنه بعموم الجمع المحلى فإنه قال لأبي بكر

(١) سورة النور من الآية ٢ .

(٢) سورة النساء من الآية ١١ .

(٣) هو الصحابى الجليل : عبد الله بن عثمان بن عامر بن كعب ، القرشى التميمى ، أبو بكر الصديق ، ولد قبل عام الفيل بسنتين وستة أشهر ، صحب النبي ﷺ - قبل البعثة وكان من السابقين إلى الإسلام ، ورافقه - ﷺ - فى الهجرة إلى المدينة المنورة ، ورضيه المسلمون خليفة لرسول الله ﷺ - وهو أحد العشرة المبشرين بالجنة . توفى رضى الله عنه - سنة ١٢ من الهجرة (الإصابة ٢/٢٤١ ، صفة الصفوة ١/٢٣٥) .

(٤) هى فاطمة بنت سيدنا رسول الله ﷺ - بنت خديجة بنت خويلد ، تزوجها أمير المؤمنين : على بن أبى طالب رضى الله عنه وهى فى الثامنة من هجرها ، فولدت له الحسن والحسين وأم كلثوم وزينب - رضى الله عنهم جميعاً ، عاشت بعد وفاة الرسول ﷺ - ستة أشهر ، توفيت سنة ١١ هـ .

انظر : (طبقات ابن سعد ١/١١ - ٢٠ ، صفة الصفوة ٢/٣) .

(٥) حديث صحيح : رواه البخارى : كتاب فرض الخمس (٣٠٩٤) ومسلم : كتاب الجهاد ، باب : حكم الفداء (١٧٥٧/٤٩) والترمذى : كتاب السير ، باب : ما جاء فى ترك رسول الله ﷺ - (١٦١٠) .

(٦) هو : عمر بن الخطاب بن نفيل العدوى ، أبو حفص ، ثاني الخلفاء =

حين عزم على قتال مانعى الزكاة : كيف تقايلهم وقد قال النبي ﷺ : « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله » فقال أبو بكر أليس أنه قال إلا بحقهم (١) ، وتمسك أيضاً أبو بكر به ، فإن الأنصار لما قالوا للمهاجرين : « منّا أمير ومنكم أمير » رد عليهم أبو بكر بقوله ﷺ : « الأئمة من قريش » رواه النسائى (٢) .

المسألة الثالثة

هل الجمع المنكر عام

قال البيضاوى : (الثالثة : الجمع المنكر لا يتقضى العموم ، لأنه يحتمل كل أنواع العدد ، قال : الجبائى حقيقة فى كل أنواع العدد فيحمل على جميع حقائقه . قلنا : لا بل فى القدر المشترك) .

أقول : اختلف الأصوليون فى الجمع المنكر ، أى الذى لم يفقرن بالآلف واللام ولم يضاف إذا لم يقع فى سياق النفي هل يكون عاماً أم لا ، ذهب الجمهور إلى أنه ليس عاماً ، وذهب الجبائى إلى أنه عام .

دليل الجمهور : أن رجالاً مثلاً يحتمل كل نوع من أنواع العدد بدليل

= الراشدين ، وأجد الفقهاء ، والمبشرين بالجنة ، أول من سمي باسم أمير المؤمنين . سنة ست من البعثة وأعر الله به الإسلام . ثم استشهد سنة ٢٣ هـ (الإصابة ٢/٥١٨) .

(١) حديث صحيح : رواه البخارى : كتاب الزكاة ، باب وجوب الزكاة (١٣٩٩) ومسلم : كتاب الإيمان ، باب : الأمر بقتال الناس حتى يقولوا : لا إله إلا الله محمد رسول الله ، والترمذى : كتاب الإيمان ، باب : ما جاء فى : أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا : لا إله إلا الله (٢٦٠٧) .

(٢) عزاه الحافظ المزى للنسائى فى الفضاء فى السنن الكبرى ، تحفة الأشراف حديث (٢٥٢٥) ، كما رواه أحمد فى مسنده (١٢٩/٣) ، والطبرانى فى المعجم الكبير (٧٢٥) ١/٢٢٤ ، والبزار والبيهقى وغيرهم .

انظر : الابتهاج بتخريج أحاديث المنهاج للقيارى ص ٨٢ وما بعدها .

صحة تقسيمه إليه ، وتفسير الإقرار به ، وإطلاقه عليه . ووصفه به كرجال ثلاثة وعشرة ، ومورد التقسيم وهو الجمع أعم من أقسامه ضرورة ، فيكون الجمع أعم ، وكل فرد أخص ، والأعم لا يدل على الأخص ولا يستلزمه ، فلا يحمل عليه ، وقوله : (في كل أنواع العدد) أى من الثلاثة فصاعداً ، وإلا فإفرد الأثنان ، وأما الواحد فلا يرد لأنه لا يسمى عدداً عند أهل الحساب بل العدد ينشأ عنه .

واحتمج الجبائي : بأنه لما ثبت أنه يطلق على كل نوع كان مشتركاً ، لأن الأصل في الإطلاق الحقيقة وحينئذ فيحمل على جميع حقائقه احتياطاً كما ذكرناه في باب الاشتراك ، وقد تقدم هناك من كلام المصنف أن أبا علي الجبائي من جوز استعمال المشترك في معنیه ، لكنه لا يلزم منه الحمل كما تقدم فاستفدنا من هنا أنه يقول بالحمل أيضاً .

والجواب أنا لا نسلم إلى حقيقة في كل نوع بخصوصه حتى يكون مشتركاً بل حقيقة في القدر المشترك بين السكك وهو الثلاثة مع قطع النظر عن الزائد عليها كما قاله في المحصول (١) ، لأننا بينا أنه لا يدل على الأنواع فكيف يكون فيها وأيضاً فللغرار من الاشتراك .

ولك أن تقول : هذا الكلام يقتضي أن رجالاً أقله ثلاثة : وليس كذلك جمع كثرة ، والأصل في مدلوله وهو المشترك بين جموع السكك كلها إنما هو أحد عشر باتفاق النحاة .

المسألة الرابعة

في عموم نفي المساواة بين الشيئين

قال البيضاوي : (الرابعة قوله تعالى : (لا يستوى أصحاب النار وأصحاب الجنة) يحتمل نفي الاستواء من كل وجه ومن بعضه ، فلا ينفي الاستواء

من كل وجه لأن الأعم لا يستلزم الأخص ، وقوله : « لا آكل عام ، في كل ما أكل فيحمل على التخصيص ، كما لو قيل ، « لا آكل أكلاً ، وفرق أبو حنيفة : بأن أكلاً يدل على التوحيد ، وهو ضعيف ، فإنه للتوكيد فيستوى فيه الواحد والجمع) .

أقول : نفي المساواة بين الشيئين كقوله تعالى : (لا يستوى أصحاب النار وأصحاب الجنة) (١) هل هو عام في الأمور التي يمكن نفيها أم لا فيه مذهبان :

أحدهما : أن مقتضاها في الإثبات هل هو المساواة من كل وجه أو من بعض الوجوه ، فإن قلنا : من كل وجه ، فلا يستوى فليس بعام بل نفى للبعض لأن نقيض الموجبة الكلية سالبة جزئية . وإن قلنا : من بعض الوجوه فلا يستوى عام لأن نقيض الموجبة الجزئية سالبة كلية : والصحيح عند أصحابنا القائلين بأن العموم له صيغة أن هذه أيضاً للعموم ، وتمسك بها جماعة على أن المسلم لا يقتل بالكافر لأن القصاص مبنى على المساواة .

المذهب الثاني : للإمام الرازي وأتباعه ومنهم المصنف : بأن نفي المساواة بين الشيئين لا يقتضي نفي المساواة بينهما من كل الوجوه ، واستدلوا على ذلك بأن نفى الاستواء أعم من كونه من كل الوجوه أو من بعضها بدليل صحة تقسيمه إليهما ، والأعم لا يستلزم الأخص ، فحينئذ نفى الاستواء المطلق لا يستلزم نفى الاستواء من كل وجه (٢) ، وهذا الدليل ضعيف لأن الأعم إنما لا يدل على الأخص في طرف الإثبات ، أما في طرف النفي فيدل لأنه نفى الحقيقة ، ويلزم من انتفاء الحقيقة والماهية انتفاء كل فرد لأنه لو وجد منها فرد لسكانت الماهية موجودة ، ولهذا لو قال : ما رأيت

(١) سورة الحشر من الآية ٢٠ .

(٢) انظر : المحصول (١ / ٣٨٨) .

حيواناً وقد رأى إنساناً عد كاذباً ، وأيضاً بلان الأفعال نكرات والنكرة في سياق النفي نعم .

(قوله : بخلاف لا آكل) اعلم أنه إذا حلف على الأكل وتلفظ بشيء معين كقوله مثلاً : والله لا آكل الفهر أو لم يتلفظ به لكن أتى بمصدر ونوى به شيئاً معيناً كقوله : والله لا آكل أكلاً فلا خلاف بين الشافعي وأبي حنيفة أنه لا يحث بغيره ، فإن لم يتلفظ بالما كول ، ولم يأت بالمصدر ولكن خصصه بنيته كما إذا نوى الفهر بقوله : والله لا آكل أو إن أكلت فعبدى حر نفى تخصيص الحث به مذهباً ، منشؤها أن هذا الكلام هل هو عام أم لا ؟ وقد علمت مما ذكرناه أن صورة المسألة المختلف فيها أن يكون فعلاً متعدياً لم يقيد بشيء كما صورته الغزالي في المستصفى (١) ، وأن يكون واقعاً بعد النفي أو الشرط كما صورته ابن الحاجب (٢) وافتضاه كلام الأمامي (٣) .

إذا علمت هذا فأحد المذهبين وهو مذهب أبي حنيفة أنه ليس بعام ، وحينئذ فلا يقبل التخصص بل يحث به وبغيره ، لأن التخصص فرع العموم .

المذهب الثاني : وهو مذهب الشافعي أنه عام لأنه نكرة في سياق النفي أو الشرط فيهم ، ولأن لا آكل يدل على نفي حقيقة الأكل الذي تضمنه الفعل فلو لم يلتفت بالنسبة إلى بعض المأكولات لم تكن حقيقة متفية ولا معنى للعموم إلا ذلك ، فإذا ثبت أنه عام فيقبل التخصص ، واستدل المصنف عليه بالقياس على ما لو قال : لا آكل أكلاً ، فإن أبا حنيفة يسلّم أنه قابل للتخصص بالنية كما تقدم ، فكذلك لا آكل لأن المصدر موجود فيه أيضاً لكونه مشتقاً منه ، ومال في الحصول لمقالة أبي حنيفة ، فقال :

(١) انظر : المستصفى (٢ / ٢١ ، ٢٢) .

(٢) انظر المختصر مع العضد (٢ / ١١٤) .

(٣) انظر : الإحكام للأمامي (٢ / ٩٤ ، ٩٥) .

إن نظره فيه دقيق (١) ، وفي المنتخب والحاصل أنه الحق ، وفرق الإمام : بأن لا آكل يتضمن المصدر ، والمصدر إنما يدل على الماهية من حيث هي والماهية من حيث هي لا تعدد فيها فليست بعام ، وإذا انتفى العموم انتفى التخصص ، فيحث بالجميع ، وأما أكل فليس بمصدر لأنه يدل على التوحيد أي على المرة الواحدة (٢) ، وحينئذ فيصح تفسير ذلك الواحد بالنية فلمذا لا يحث بغيره ، وهو ضعيف كما قاله المصنف بل باطل ، لأن هذا مصدر مؤكد بلا نزاع والمصدر المؤكد يطلق على الواحد والجمع ، ولا يفيد فائدة زائدة على فائدة المؤكد فلا فرق حينئذ بين الأول والثاني ، ولو سلمنا أن لا آكل ، ليس بعام لكنه مطلق ، والمطلق يصح تقييده اتفاقاً .

وقد انتصر الإمام لأبي حنيفة بشيء في غاية الفساد ، فإنه بناء على أن أكلاً ليس بمصدر ، وأنه للمرة الواحدة ، وأن لا آكل ، ليس بعام وأنه إذا لم يكن عاماً لا يقبل التقييد ، وقد تقدم بطلان الكل ، وبناء أيضاً على أن تخصيصه ببعض الأزمنة أو الأماكن لا يصح بالاتفاق وهو باطل أيضاً ، فإن المعروف عندنا أنه إذا قال : والله لا آكل ، ونوى في مكان معين أو زمان معين أنه يصح وقد نص الشافعي على أنه لو قال : إن كنت ريداً فانت طالق ، ثم قال أردت التكليم شهراً أنه يصح .

فروع حكاها الإمام الرازي

أحدها : أن خطاب النبي ﷺ كقوله تعالى : (يا أيها النبي) (٣) لا يتناول أمته على الصحيح ، وظاهر كلام الشافعي في البويطي أنه يتناولهم (٤) .

(١) انظر : الحصول (١ / ٣٩١) .

(٢) المصدر السابق (١ / ٣٩٢) .

(٣) وردت في مواضع كثيرة مثل : الانتقال ٦٤ ، وأول الأحزاب .

(٤) قاله الإمام الرازي في الحصول (١ / ٣٨٨ ، ٣٨٩) .

الثاني: أن خطاب الذكور الذي يمتاز عن خطاب الإناث بعلامته المسلمين، وفعلوا لا يدخل فيه الإناث على الصحيح، ونقوله القفال في الإشارة عن الشافعي، وكذلك ابن برهان في الوجيز (١).

الثالث: لفظ «كان»، لا يقتضي التكرار، وقيل: يقتضيه (٢).

الرابع: إذ أمر جمعاً بصيغة جمع كقوله، أكرموا زيدا، أفاد الاستغراق (٣).

الخامس: خطاب المهاجرة كقوله: (يا أيها الناس) (٤) لا يتناول من يحدث بعدهم إلا بدليل منفصل (٥).

السادس: إذا لم يمكن إجراء الكلام على ظاهره إلا باضمار شيء، وكان هناك أمور كثيرة يستقيم الكلام باضمار كل منهما لم يجوز إضمار جميعها لأن الإضمار على خلاف الأصل، وهذا هو المراد من قول الفقهاء: المقتضى لا عموم له مثاله قوله عليه الصلاة والسلام: «رفع عن أمتي الخطأ» (٦) التقدير حكم الخطأ، وذلك الحكم قد يكون في الدنيا كما يجاب الضمان،

(١) المصدر السابق.

(٢) المصدر السابق (٣٩٤/١، ٣٩٥).

(٣) قاله الرازي في المحصول (٣٨١/١).

(٤) وردت في مواضع متعددة: مثل البقرة والنساء والحج ولقمان والحجرات.

(٥) ذكره الإمام الرازي في المحصول (٣٩٣/١).

(٦) رواه ابن ماجه: كتاب الطلاق - باب: طلاق المكره والناسي - حديث رقم (٢٠٤٥) ٦٥٩/١، والطبراني، والدارقطني - كتاب النذور حديث ٣، والحاكم بلفظ «تجاوز»، والبيهقي في السنن الكبرى كتاب الخلع والطلاق - باب: ما جاء في طلاق المكره وفي رواية لابن ماجه بإسناد ضعيف عن أبي ذر بلفظ «إن الله تجاوز لي عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه»، وللحديث روايات أخرى كثيرة.

وقد يكون في الآخرة كرفع التائب، قال: وللخصم أن يقول ليس أحدها بأولى من الآخر فيضمهما جميعاً (١).

السابع: قول الصحابي مثلاً: نهى رسول الله ﷺ عن «بيع الغرر» (٢) وقضى بالشاهد واليمين (٣) لا يفيد العموم، لأن الحجة في المحكي لا في الحكاية، والمحكي قد يكون خاصاً، وكذا قوله سمعته يقول «قضيت بالشفعة للجار» (٤) لا احتمال كون الألف واللام للعمد، قال، وأما إذا كان منونا كقوله عليه الصلاة والسلام «قضيت بالشفعة لجار»، وقول الراوي: قضى بالشفعة لجار فغائب العموم أرجح، واختار ابن الحاجب: أن الجمع للعموم (٥) ونقل في الإحكام عن الجمهور موافقة الإمام ثم مال إلى أنه يعم.

(١) انظر: المحصول (٣٠٩/١).

(٢) رواه أحمد في مسنده، ومسلم في صحيحه من حديث أبي هريرة - رضى الله عنه - ولفظ مسلم: «نهى عن بيع الحصاة وبيع الغرر»، كما رواه ابن حبان والبيهقي كما في: (فيض القدير ٣٣١/٦، والتلخيص الحبير ٢٣٤/٢).

(٣) أخرجه مسلم وأبو داود والترمذي وابن ماجه والدارقطني ومالك. انظر: صحيح مسلم (١٣٣٧/٣، سنن ابن ماجه ٧٩٣/٢)، الدراية الاحاديث الهداية (١٧٥/٢) جامع الاصول (٥٥٥/١٠).

(٤) لفظ الحديث كما ورد في البخاري: كتاب البيوع - باب: بيع الشريك من شريك: «قضى رسول الله ﷺ - بالشفعة في كل شركة لم تقسم»، كما رواه مالك في الموطأ (٧١٣/٢) ومسلم: كتاب المساقاة - باب الشفعة (١٢٢٩/٣) والبيهقي في السنن الكبرى (١٠٥/٦) والدارمي في سننه (٢٧٤/٢).

والرواية التي تذكر في كتب الاصول لم ترد إلا عند ابن فرج المالكي المعروف بابن الطلاع حيث قال: «وفي كتاب أبي عبيد أن النبي ﷺ - قضى بالشفعة للجار»، أفضية رسول الله ﷺ - لابن فرج ص ٤٧٧ تحقيق: محمد ضياء الرحمن الأعظمي.

(٥) انظر: شرح المعتمد على المختصر (١١٩/٢).

الثامن : قال الشافعي رحمه الله : ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال ، مثاله أن ابن غيلان أسلم على عشر نسوة فقال عليه الصلاة والسلام : وأمسك أربعا وفارق سائرهن ، (١) ولم يسأله هل ورد المقعد عليهن معا أو مرتبا ، فدل ذلك على أنه لا فرق على خلاف مايقوله أبو حنيفة . قال الإمام : وفيه نظر لاحتمال أنه أجاب بعد أن عرف الحال (٢) .

واعلم أنه قد روى عن الشافعي أيضا أنه قال : حكاية الأحوال إذا تطرق إليهما الاحتمال كساها ثوب الإجمال ، وسقط بها الاستدلال ، وقد جمع القرافي بينها بأن قال : لاشك أن الإجمال المرجوح لا يؤثر ، إنما يؤثر المساوي أو الراجح ، وحينئذ فنقول : الاحتمال المؤثر إن كان في محل الحكم وليس في دليله فلا يقدح كحديث ابن غيلان ، وهو مراد الشافعي بالكلام الأول ، وإن كان في دليله قدح ، وهو المراد بالكلام الثاني (٣) .

التاسع : مثل : يا أيها الناس ، وباعبادي يشمل الرسول ﷺ (٤) ، وقال الحلبي : إن كان معه قل فلا ، وقيل لا يدخل مطلقا .

العاشر : المتكلم داخل في عموم متعلق خطابه عند الأكثرين كقوله تعالى : (وهو بكل شيء عليم) (٥) وقولك : من أحسن إليك فأكرمه ، قال : ويشبه أن يكون كونه أمرا قريبة مخصصة (٦) قال في الحاصل : وهو الظاهر .

الحادي عشر : المدح أو الذم لا يخرج الضيعة عن كونها عامة على الصحيح ، وصححه أيضا الأمدى وابن الحاجب ونقله عنه الشافعي وكذلك ابن برهان (١) أيضا ومثاله قوله تعالى : (إن الأبرار لفي نعيم * وإن الفجار لفي جحيم) (٢) (والذين يكنزون الذهب والفضة) (٣) .

فرع ذكره الإسنوي

قوله تعالى : (خذ من أموالهم صدقة) (٤) ونحوه يقتضي أخذ الصدقة من كل نوع من المال ، نص عليه الشافعي في الرسالة في باب الزكاة فقال عقب ذكره لهذه الآية : ولولا دلالة السنة لكان ظاهر القرآن أن الأموال كلها سواء ، وأن الزكاة في جميعها لافي بعضها دون بعض (٥) .

(١) انظر : الإحكام (٢/ ١١٥) وشرح المعتمد (٢/ ١٢٨) .

(٢) سورة الإنفاطار من الآية ١٣ ، ١٤ .

(٣) سورة التوبة من الآية ٣٤ .

(٤) سورة التوبة من الآية ١٠٣ .

(٥) ذكره الإمام الشافعي في الرسالة ص ١٨٦ ، ١٨٧ .

(٦) - الإسنوي - ٢٣

(١) تقدم تخريجه قريبا .

(٢) انظر : المحصول (١/ ٣٩٢ ، ٣٩٣) .

(٣) انظر : شرح تنقيح الفصول ص ١٨٦ ، ١٨٧ .

(٤) انظر : المحصول (١/ ٣٩٣) .

(٥) سورة الأنعام من الآية ١٠١ .

(٦) انظر : المحصول (١/ ٣٩٢) .

أحكام المخصص - بفتح الصاد - وآخر أحكام المخصص - بكسرهما - إلى
الفصل الثالث .

فأما التخصيص فقال أبو الحسين : إنه إخراج بعض ما يتناول
الخطاب (١) واختاره المصنف ، ولكنه أبدل الخطاب باللفظ ، (فقوله :
إخراج) أي عما يقتضيه ظاهر اللفظ من الإرادة والحكم لاعن الحكم
نفسه ، ولا عن الإرادة نفسها ، فإن ذلك الفرد ما يدخل فيهما حتى يخرج ،
ولا عن الدلالة ، فإن الدلالة هي كون اللفظ بحيث إذا أطلق فهم منه المعنى ،
وهذا حاصل مع التخصيص فافهمه .

(وقوله : اللفظ) دخل فيه العام وغيره كاستثناء من العدد فسيأتي
أنه من المخصصات ، وكذا بدل البعض كما صرح به ابن الحاجب نحو :
أكرم الناس قريشاً ، ولك أن تقول يدخل في هذا إخراج بعض العام
بعد العمل به وسيأتي أنه نسخ لالتخصيص حيث قال : خضنا في حقنا قبل
الفعل ونسخ عنا بعده ، وأيضاً فالتخصيص قد لا يكون من ملفوظ بل من
مفهوم كما سيأتي بعد هذه المسألة (٢) .

ولما كان النسخ شبيهاً بالتخصيص لكونه مخرجاً لبعض الأزمان فرق
بينهما بأن التخصيص : إخراج البعض ، والنسخ إخراج عن الكل ،
وفيه نظر لما تقدم من إخراج البعض بعد العمل بنسخ لالتخصيص ، لا جرم
أن في بعض النسخ : والنسخ قد يكون عن الكل بزيادة قد ، وعلى هذا
فلا إيراد والمخصص - بفتح الصاد - هو العام الذي أخرج عنه البعض
لا البعض المخرج عن العام على ما زعمه ، فإن المخصص هو الذي تعلق به
التخصيص أو دخله التخصيص وهو العام ، ويقال : عام خصص
ومخصص ، والمخصص - بكسرهما - هو المخرج - بكسر الراء - والمخرج

(١) انظر المعتمد (٢٥١/١) .

(٢) قاله ابن الحاجب في مختصره ، انظر شرح العضد (١٢٩/٢) .

الفصل الثاني

في الخصوص

وفيه مسائل

المسألة الأولى

في التخصيص والفرق بينه وبين النسخ

قال البيضاوي : (التخصيص : إخراج بعض ما يتناول اللفظ بينه وبين
النسخ أنه يكون للبعض ، والنسخ قد يكون عن الكل ، والمخصص
المخرج عنه .

والمخصص المخرج وهو إرادة اللفظ ، ويقال : للدال عليها مجازاً .
الثانية : القابل للتخصيص حكم ثبت لمتعدد لفظاً كقوله تعالى : (اقتلوا
المشركين) أو معنى وهو ثلاثة :

الأول : وجوز تخصيصها كما في العرايا .

الثاني : مفهوم الموافقة فيخص بشرط بقاء الملفوظ مثل جواز حبس
الوالد لحق الولد .

الثالث : مفهوم المخالفة فيخص بدليل راجح كتخصيص مفهوم
« إذا بلغ الماء قلتين » بالراكد قبل يوم البداء أو الكذب قلنا يندفع
بالمخصص () .

أقول : لما فرغ من العموم شرع يتكلم في الخصوص فلذلك تكلم على
التخصيص والمخصص فقد ذكر في هذا الفصل تعريف الثلاثة ، وكذلك

خفيفة هو إرادة المتكلم لأنه لما جار أن يرد الخطاب خاصا وعامالم يرجع أحدهما على الآخر إلا بالإرادة .

قال الجوزى فى شرحه : ولتعلم أن اللفظ له نسبة إلى أفرادها ولحكمه نسبة إلى الزمان ، فأخراج بعض مدلول اللفظ عنه تخصيص ، وإخراج بعض الزمان عن الحكم نسخ (١) .

(قوله : ويقال) أى ويطلق المخصص أيضا على الدال على الإرادة مجازاً ، والدال يحتمل أن يكون صفة للشيء ، أى للشيء الدال على الإرادة ، وهو دليل التخصيص لفظياً كان أو عقلياً أو حسياً تسمية للدليل باسم المدلول ، ويحتمل أن يكون صفة للشخص أى الشخص الدال على الإرادة ، وهو المريد نفسه أو المجتهد أو المقلد تسمية للمحل باسم الحال ، والثانى هو الذى ذكره الإمام لاغير فإنه قال : ويقال بالمجاز على شيئين :

أحدهما : من أقام الدلالة على كون العام مخصوصاً فى ذاته .

وثانيهما : من اعتقد ذلك أو وصفه به سواء كان الاعتقاد حقاً أو باطلاً (٢) .

وأما صاحب الحاصل فإنه قال : ويقال بالمجاز على الدلالة على تلك الإرادة وهذا مخالف للجميع .

المسألة الثانية

فيما يقبل التخصيص

الشيء القابل للتخصيص : هو الحكم الثابت لأمور متعددة ، لأن التخصيص إخراج البعض ، والأمور الواحد لا يتصور فيه ذلك ، ثم إن المتعدد قد يكون

(١) انظر : معراج المنهاج للجوزى (١ / ٣٥٧) تحقيق الدكتور شعبان إسماعيل .

(٢) انظر : المحصول (١ / ٣٩٦ ، ٣٩٧) .

تعدد من جهة اللفظ كقوله تعالى : (اغتلبوا المشركين) (١) فإنه يدل بلفظه على قتل كل مشرك ، وخص عنه أهل الأئمة وغيرهم ، وقد يكون من جهة المعنى ، أى الاستنباط وهو ثلاثة .

الأول : العلة : وقد يجوز تخصيصها أى جوزه بعضهم ، ومنعه الشافعى وجمهور المحققين كما قاله فى المحصول فى الكلام على الاستحسان (٢) وإنما عبر بهذه العبارة لأن المسألة فيها عدايب تأتى فى القياس وهو المسمى هناك بالنقض مثاله العرايا ، فإن الشارع نهى عن بيع الرطب بالتمر وعالله بالنقصان عند الجفاف ، وهذه العلة موجودة فى العرايا ، وهو بيع الرطب على رؤوس النخل بالتمر على وجه الأرض مع أن الشارع قد جوزه .

الثانى : مفهوم الموافقة فيجوز تخصيصه بما عدا الملفوظ كقوله تعالى : (فلا تقل لها أف) (٣) فإنه يدل بمنطوقه على تحريم التأفيف ، وبالمفهوم على تحريم الضرب ، وسائر أنواع الأذى ، وخص منه الحبس فى حق دين الولد فإنه جائز على ما صححه الفزالى (٤) وطائفة منهم المصنف فى الغاية القصوى ، فأما إذا أخرج الملفوظ به وهو التأفيف فى مثالي فإنه لا يكون تخصيصاً بل نسخاً بالمفهوم ، وهو معنى قوله بعد ذلك : نسخ الأصل يستلزم نسخ القحوى وبالعكس فإن قيل حكمه هنا بأن إخراج القحوى تخصيص لانسخ للمنطوق معارض لما حكيناه عنه فى النسخ ، قلنا : إن كان الإخراج لمعارض راجع كرده الأب المقتضية لقتله ومطله المقتضى لحبسه كان تخصيصاً لا ناسخاً للمنطوق ، لأنه لا ينافى ما دل عليه من الحرمة

(١) سورة التوبة من الآية ٥٥ .

(٢) انظر : المحصول (١ / ٥٩١) .

(٣) سورة الإسراء من الآية ٢٣ .

(٤) انظر : المستصنى (٢ / ٢٨) .

وهذا هو المراد هنا وإن لم يكن بل أورد ابتداء كان لمخالفته إياه
وهذا هو المراد هناك .

الثالث : مفهوم المخالفة فيجوز تخصيصه بدليل راجح على المفهوم ، لأنه
إن كان مساوياً كان ترجيحاً من غير مرجح ، وإن كان مرجحاً كان العمل
به ممتنعاً ، وهذا الشرط ذكره صاحب الحاصل والمصنف وأهمله الإمام ،
وهو الصواب ، لأن المخصص لا يشترط فيه الرجحان كما سيأتى أن فيه
جماً بين الدليلين مثاله قوله عليه الصلاة والسلام : « إذا بلغ الماء قلتين
لم يحمل خبثاً » (١) فإن مفهومه يدل على أنه يحمل الخبث إذا لم يبلغ قلتين ،
وهذا المفهوم قد خص منه الجارى ، فإن القول القديم أنه لا ينجس
إلا بالتغير واختاره الغزالي ، وجماعة ومنهم المصنف فى الغاية التصوى
لقوله ﷺ : « خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء » (٢) الحديث فإنه يدل
بمنطوقه على عدم التنجيس ، والمنطوق أرجح من المفهوم .

(قوله : قيل يوم البداء) اعلم أن من الناس من قال : إن التخصيص
لا يجوز ، لأنه إن كان فى الأوامر فإنه يوم البداء ، وإن كان فى الأخبار ،

(١) تقدم تخرجه .

(٢) الحديث بهذا اللفظ غير وارد ، لكن فى معناه أحاديث كثيرة ، منها
ما رواه الشافعى فى مسنده : كتاب الطهارة - الباب الأول فى المياه حديث ٣٥ ،
وأحمد فى المسند (٣ / ٣١) وأبو داود فى السنن : كتاب الطهارة - باب ما جاء
فى بئر بضاعة حديث ٦٦ ، والترمذى : كتاب الطهارة - باب ما جاء أن الماء
لا ينجسه شيء حديث ٦٦ ، وابن ماجه : كتاب الطهارة - باب الحيض حديث
٥١٩ ، والنسائى : كتاب المياه - باب ذكر بئر بضاعة (١ / ١٧٤) وغيرهم عن
أبى سعيد الخدرى قال : قيل يارسول الله : أفترضاً من بئر بضاعة ، وهى بئر يلقى
فيها الحيض ولحوم الكلاب والنتن ؟ فقال رسول الله - ﷺ - : « إن الماء
طهور لا ينجسه شيء » .

فإنه يوم الكذب ، وهما محالان على الله تعالى ، وإيهام المحال لا يجوز ،
والبداء - بالدال المهملة والميم - هو ظهور المصلحة بعد خفائها .

قال الجوهري : وبداءه فى هذا الأمر بداء ممدود أى نشأ له فيه (١)
رأى . والجواب أنه يدفع بالمخصص ، أى بالإرادة أو بالدليل الدال
على الإرادة ، وذلك لأننا إذا علمنا أن اللفظ فى الأصل يحتمل التخصيص
فقيام الدليل على وقوعه مبين للبراد ، وإنما يلزم البداء أو الكذب أن لو كان
المخرج مراداً وكلام الإمام وأتباعه وابن الحاجب يقتضى أن الخلاف فى
الأمر والخبر وليس كذلك بل فى الخبر خاصة .

المسألة الثالثة

فما ينتهى إليه التخصيص

قال البيضاوى : (الثالثة : يجوز التخصيص ما بقى غير محصور لسماجة
« أكلت كل رمان ، ولم يأكل غير واحدة ، وجوز التفال إلى أقل المراتب ،
فيجوز فى الجمع ما بقى ثلاثة ، فإنه الأقل عند الشافعى وأبى حنيفة بدليل
تفاوت الضمائر ، وتفصيل أهل اللغة واثنان عند القاضى ، والأستاذ بدليل
قوله تعالى : (وكنا لحكمهم شاهدين) فقيل : أضاف إلى المعمولين ،
وقوله تعالى : (فقد صغت قلوبكما) فقيل : المراد به الميول ، وقوله عليه
الصلاة والسلام : « الاثنان فما فوقهما جماعة » فقيل : أراد جواز السفر ،
وفى غيره إلى الواحد ، وقوم إلى الواحد مطلقاً) .

أقول : اختلفوا فى ضابط المقدار الذى لابد من بقائه بمضى التخصيص
إلى أربعة مذاهب :

المذهب الأول لأبى الحسين البصرى (٢) : أنه لابد من بقاء جمع كثير

(١) انظر : الصحاح للجوهري مادة « بداء » .

(٢) انظر المعتمد (١ / ٢٥٤) .

سواء كان العام جمعاً كالرجال أو غير جمع دكن ، وما ، إلا أن يستعمل ذلك العام في الواحد تعظيماً له ، وإعلاماً بأنه يجرى مجرى الكثير كقوله تعالى : (فقد رنا فنههم القادرون) (١) ، وهذا المذهب ، نقله الأمدى ، وابن الحاجب عن الأكثرين (٢) ، واختاره الإمام وأتباعه (٣) ، واختلفوا في تفسير هذا الكثير ففسره ابن الحاجب : بأنه الذى يقرب من مدلوله قبل التخصيص ، ومقتضى هذا أن يكون أكثر من النصف وفسره المصنف بأن يكون غير محصور فقال : ما بقى غير محصور أى ما بقى من المخرج عنه عدد غير محصور ، وما ههنا مصدرية تقديره يجوز التخصيص مدة بقاء عدد غير محصور من المخرج عنه ، فإن كان محصوراً فلا ، والدليل عليه أنه لو قال : « أكلت كل رمان في البيت » ولم يأكل غير واحدة لكان ذلك مستهجناً في اللغة سمجاً أى قبيحاً .

قال الجوهري : صمغ الشيء - بالضم - سماجة أى قبيح فهو صميج - بإسكان الميم - كصعب فهو صعب - وبكسرهما - كخشن بالشين المعجمة فهو خشن وبزيادة الياء كقبيح فهو قبيح ، ولك أن تقول قد جوز المصنف له على عشرة إلا تسعة كما سيأتى :

والاستثناء عنده من المخصصات المتصلة بهذا التخصيص وأمثاله لم يبق فيه عدد غير محصور ، وأيضاً فهذا الدليل لا يحصل به المدعى لأنه إنما ينفي الواحد فقط .

المذهب الثانى وهو رأى القفال الشافعى ، أنه يجوز التخصيص إلى أن ينتهى إلى أقل المراتب التى ينطلق عليها ذلك اللفظ المخصوص مراعاة

(١) سورة المرسلات الآية ٢٣ .

(٢) انظر : الإحكام للأمدى (٢ / ١١٨ ، ١١٩) وشرح العضد

(٢ / ١٣٠) .

(٣) انظر المحصول (١ / ٣٩٩) .

لمدلول الصيغة ، وعلى هذا فيجوز التخصيص في الجمع كالرجال ونحوه إلى ثلاثة ، لأنها أقل مراتب الجمع على الصحيح كما سيأتى وفي غير الجمع دكن ، وما ، إلى الواحد ، لأنه أقل مراتبه نحو : ومن يكرمنى أكرمه ، ويريد به شخصاً واحداً ، وقد استطرد المصنف فأدخل بين هذا التفصيل مسألة مستقلة طويلة وهى الكلام على أقل الجمع وقد ذكرها في المحصول في أثناء العموم (١) .

المذهب الثالث : أنه يجوز التخصيص إلى الواحد مطلقاً ، أى سواء كان جمعاً أم لا كقوله تعالى . (الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم) (٢) والقاتل هو نعيم بن مسعود الأشجعى (٣) هكذا قال الأمدى وابن الحاجب (٤) وغيرهما لكن رأيت في الرسالة للشافعى أن القاتل هم الأربعة الذين تخلفوا عن أحد ، وتوقف الأمدى في المسألة .

المذهب الرابع : لابن الحاجب ذكر فيه تفصيلاً لا يعرف لغيره

(١) انظر : المحصول (١ / ٣٦١ وما بعدها) .

(٢) سورة آل عمران من الآية ١٧٣ .

(٣) هو نعيم بن مسعود بن عامر ، الغطفانى الأشجعى ، أبوسلمة ، أسلم في واقعة الخندق ، وهو الذى أوقع الخلاف بين قريظة وغطفان وقريش ، يوم غزوة الأحزاب ، وخذل بعضهم بعضاً ، وتوفى في آخر خلافة عثمان رضى الله عنه . وقيل : قتل يوم وقعة الجمل ، انظر في ترجمته : (أسد الغابة ٥ / ٣٤٨ ، الإصابة ٣ / ٥٦٨) .

وقد اختلف العلماء في الذى نزلت فيه الآية الكريمة : فقال كثير منهم : إنه نعيم بن مسعود ، وقيل : هو اعرابي جعل له جعل على الإيقاع بين الأحزاب التى دهمت المدينة . كما روى أن المراد بالناس في الآية هم المنافقون .

انظر : تفسير القرطبي (٤ / ٢٧٩) ، تفسير القاسمى (٤ / ١٠٣٩) .

(٤) انظر : الإحكام للأمدى (٢ / ١١٥) وشرح العضد على المختصر

(٢ / ١٣٠) .

فقال . التخصيص إن كان بالمتصل نظرت : فإن كان الاستثناء نحو : أكرم الناس إلا الجهال ، أو بالبدل نحو : أكرم الناس العام ، فيجوز إلى الواحد ، وإن كان بالصفة نحو : أكرم الناس العلماء ، أو الشرط نحو أكرم الناس إن كانوا عالمين فيجوز إلى اثنين ، وإن كان التخصيص بالمنفصل فإن كان في العام المحصور القليل فيجوز إلى اثنين كما تقول : قتلت كل زنديق وكانوا ثلاثة ، وقد قتلت اثنين ، وإن كان غير محصور مثل قتلت كل من في المدينة ، أو محصوراً كثيراً مثل : أكلت رمانة وقد كان ألفاً فيجوز إذا كان الباقي قريباً من مدلول العام .

اختلاف العلماء في أقل الجمع

هذه هي المسألة التي ذكرها استطراداً فنعود إلى شرحها فنقول : ذهب الشافعي وأبو حنيفة رضي الله عنهما إلى أن أقل الجمع ثلاثة ، فإن أطلق على الاثنين أو على الواحد كان مجازاً واختاره الإمام (١) والمصنف ، وقال القاضي والاستاذ أقله اثنان ، واختار ابن الحاجب في المختصر الكبير الأول . وأما المختصر الصغير فمكلامه أولاً يقتضي اختيار الثاني ، وفي الاستدلال يقتضي الأول ، وهذان المذهبان حكاهما المصنف . وقيل : ينطلق أيضاً على الواحد حقيقة ، وقيل : لا ينطلق على الاثنين لا حقيقة . ولا مجازاً حكاهما ابن الحاجب ، وتوقف الأمدى في المسألة (٢) ، واستدل المصنف بوجهين :

أحدهما : أن الضمائر متفاوتة أى متخالفة لأن ضمير المفرد غير بارز ، وضمير المثنى ألفه ، وضمير الجمع واو ، نحو : أفعل وافعلوا وافعلوا وحينئذ فنقول ، اختلاف الضمير في التثنية والجمع يدل على اختلاف حقيقةتهما ،

كما يدل على الاختلاف بين الواحد والجمع وأيضاً فلائنه لا يجوز وضع شيء منها مكان الآخر فلو كان أقل الجمع اثنين لجاز التعبير عنه بضمير الجمع وليس كذلك .

الثاني : أن أهل اللغة فصلوا بينهما فقالوا : الاسم قد يكون مفرداً ، وقد يكون مثنى ، وقد يكون جموعاً وبين صفتيهما أيضاً ، فقالوا : الرجلان عاقلان . رجال عاقون فدل على المغايرة .

واعلم أن القائل بأن أقل الجمع اثنان يقول بالضرورة : إن الجمع أعم من المثنى ، لأن كل مثنى جمع ولا ينعكس ، ولا شك أن حقيقة الأعم غير حقيقة الأخص ، فإن حقيقة الحيوان غير حقيقة الإنسان ، فيكون حقيقة المثنى غير حقيقة الجمع عند الخصم ، وهذا جواب واضح عن الدليل الثاني ، وعن التقرير الأول من الدليل الأول ، وأما على التقرير الثاني فيؤخذ منه أيضاً لانا نقول : لما كان مغايراً جعلوا لكل واحد منهما شيئاً يميزه .

أدلة القائلين بأن أقل الجمع اثنان

شرع في أدلة الخصم القائل بأن أقله اثنان وهي ثلاثة :

الأول : قوله تعالى (وداود وسليمان إذ يحكمان في الحث) إلى قوله تعالى : (وكننا لحكمهم شاهدين) (١) فلو لم يكن أقل الجمع اثنين لوجب أن يقال : لحكمهما ، وجوابه : أن الحكم مصدر ، والمصدر يصح إضافته إلى معموليه أى الفاعل والمفعول ، وهما الحاكم والمحكوم عليه هنا ، وحينئذ فيكون المراد داود وسليمان والخصمين هكذا أجاب الإمام (٢) ، وهو جواب عجيب فإن المصدر إنما يضاف إليهما على البدل ، ولا يجوز أن يضاف إليهما معاً سمعت شيخنا أبا حيان يقول : سمعت شيخنا أبا جعفر

(١) سورة الانبياء الآيتين ٧٧ ، ٧٨

(٢) انظر : المحصول ١ / ٣٨٦ .

(١) انظر : المحصول (١ / ٣٨٤) .

(٢) انظر : الإحكام (٢ / ١١٨ ، ١١٩) .

كسلمات ، فإن كانت جموع القلة هي محل الخلاف فالأمر قريب ، لكنهم لما مثلوا لم يقتصرُوا عليه بل مثلوا برجال مع أنه من جموع العكثرة هكذا صرح به الإمام في المحصول في الكلام على أن الجمع المنسكح هل يضم أم لا ، وكذلك الأمدى ، وابن الحاجب كما تقدم نقله عنهما (١) .

المسألة الرابعة

هل العام بعد التخصيص حقيقة أو مجاز

قال المصنف : (الرابعة : العام المخصص مجاز ، وإلا لزم الاشتراك ، وقال بعض الفقهاء إنه حقيقة ، وفرق الإمام بين المخصص المتصل والمنفصل ، لأن المقيد بالصفة لم يتناول غيراً . قلنا : المركب لم يوضع والمفرد متناول) .

أقول : اختلفوا في العام إذا خص هل يكون حقيقة في الباقي أم لا على ثمانية مذاهب ذكر المصنف منها ثلاثة :

أولها : وهو الأصح عنده ، وعند ابن الحاجب : أنه مجاز مطلقاً ، لأنه قد تقدم أنه حقيقة في الاستغراق ، ولو كان حقيقة في البعض أيضاً لكان مشتركاً والمجاز خير من الاشتراك (٢) .

المذهب الثاني : أنه حقيقة مطلقاً ونقله إمام الحرمين عن جماهير الفقهاء (٣) ، وابن برهان عن جماهير العلماء ، لأن تناوله للباقي قبل التخصيص كان حقيقة ، وذلك التناول باق على ما كان عليه . والجواب : أنه إنما كان حقيقة لدلالته عليه وعلى سائر الأفراد لا عليه وحده .

(١) انظر : المحصول (١ / ٣٨٧) والإحكام (٢ / ٧٢ ، ٧٣) ، وشرح المعتمد على المختصر (٢ / ١٠٤) .

(٢) قاله ابن الحاجب . انظر : شرح المعتمد (٢ / ١٠٦) .

(٣) انظر : البرهان (١ / ٤١١) .

المذهب الثالث : قاله الإمام تهما لأبي الحسين البصري : إن خص بمتصل أى بما لا يستقل كان حقيقة سواء كان صفة أو شرطاً أو استثناء أو غاية ، نحو : أكرم الرجال العلماء ، أو أكرمهم إن دخلوا ، أو أكرمهم إلا زبداً ، أو أكرمهم إلى المساء .

وإن خص بمنفصل أى بما يستقل كان مجازاً كالنهي عن قتل العبيد بعد الأمر وقتل المشركين (١) ، فإن قلنا : إنه مجاز في الاحتجاج به مذهبان حكاهما ابن برهان .

(قوله : لأن المقيد بالصفة) هذا دليل الإمام ويمكن تقريره على وجهين :

أحدهما : أن العام المقيد بالصفة مثلاً لم يتناول غير الموصوف ، إذ لو تناوله لضاغت فائدة الصفة ، وإذا كان متناولاً له فقط وقد استعمل فيه فيكون حقيقة ، بخلاف العام لمخصوص بدليل متصل ، فإن لفظه متناول للمخرج عنه بحسب اللغة مع أنه لم يستعمل فيه فيكون مجازاً ، وإلا لزم الاشتراك كما تقدم .

التقرير الثاني : وهو ما ذكره في المحصول : أن لفظ العموم حال انضمام الصفة مثلاً إليه ليس هو المفيد لذلك البعض المنطوق به ، لأن الرجال وحده من قولنا : « الرجال العلماء » لو أفاد العالمين لما أفادت الصفة شيئاً وإذا لم يكن مفيداً لذلك البعض استحال أن يقال : إنه مجاز فيه بل المجموع الحاصل من لفظ العموم ولفظ الصفة هو المفيد له ، وإفادته له حقيقة (٢) .

وأجاب المصنف : بأن المركب من الموصوف مع الصفة مثلاً غير

(١) انظر : المحصول (١ / ٤٠٠ ، ٤٠١) ، والمعتمد (١ / ٢٨٣) .

(٢) قاله الإمام في المحصول (١ / ٤٠١) .

موضوع الباقي لأن المركبات ليست بموضوعة على المشهور ، وحيث لا يكون حقيقة فيه ، لأن الحقيقة : هو اللفظ المستعمل فيما وضع له ، فلم يبق إلا المفردات ولا شك أن المفرد الذي هو العام متناول في اللغة لكل فرد ، وقد استعمل في البعض فيكون مجازاً ، وقد تقدم أن هذا الجواب يعكس على ما ذكره في مجاز التركيب ، فالأولى في الجواب أن يقال : كلامنا في العام المخصص ، وهو الموصوف وحده لا في المجموع من المخصص ، والمخصص وأيضا لو لم يكن الموصوف ونحوه متناولا لم يكن المتصل به مخصصاً ، لأن التخصيص إخراج بعض ما يتناوله اللفظ . ولا شك أن هذه الأشياء من الخصصات عنده .

والتحقيق أن اللفظ متناول بحسب وضع اللغة ولكن الصفة قريبة في إخراج البعض فيكون مجازاً كما قاله المصنف .

المسألة الخامسة

هل العام المخصص حجة في الباقي ؟

قال البيضاوي : (الخامسة : هل المخصص بمعين حجة ؟ ومنعها عيسى ابن أبان ، وأبو ثور وفصل السكرخي .

لنا : أن دلالاته على فرد لا تتوقف على دلالاته على الآخر لاستحالة الدور ، فلا يلزم من زوالها زوالها) .

اختلف العلماء في العام إذا دخله التخصيص هل يكون حجة في الباقي أو لا يكون حجة فيه على سبعة أقوال :

فذكر البيضاوي منها ثلاثة ، وانفقوا على أنه إن خص بمبهم لا يحتاج به على شيء من الأفراد بلا خلاف كما قاله الأمدى (١) وغيره ، لأنه مامن فرد

(١) انظر : الإحكام (٢/ ٨١) .

إلا ويجوز أن يكون هو المخرج مثاله قوله تعالى : (أحلت لكم جميع الأنعام إلا ما يتلى عليكم) (١) وأما إن خص بمعين كما لو قيل : واقتلوا المشركين إلا أهل الذمة . فهذا هو محل الخلاف ، الصحيح عند الأمدى (٢) ، والإمام (٣) ، وابن الحاجب (٤) ، والمصنف أنه حجة في الباقي مطلقاً ، وقال ابن أبان وأبو ثور : ليس بحجة مطلقاً ، وهو المراد بقوله : ومنعها أي ومنع حجيتها .

المذهب الثالث للسكرخي : حيث فصل فقال : إن خص بمتصل كان حجة ، وإلا فلا ، وهذا التفصيل يعرف هو ودليله من المسألة السابقة ولذلك أهمله المصنف .

الأدلة

(قوله : لنا) أي الدليل على أنه حجة أن دلالة العام على فرد من الأفراد لا تتوقف على دلالاته على الفرد الآخر ، لأن دلالاته على الباقي مثلا لو كانت متوقفة على البعض المخرج فإن لم تتوقف دلالاته على المخرج على الباقي كان تحكما ، لأن دلالة العام على جميع أفرادها متساوية ، وإن توقفت عليه لزم الدور ، وهو مستحيل فثبت أن دلالاته على فرد لا تتوقف على دلالاته على غيره من الأفراد ، وحيث فلا يلزم من زوال الدلالة عن بعض الأفراد زوالها عن البعض الآخر فيكون حجة ، وهذا الدليل ضعيف كما نبه عليه صاحب التحصيل ، وتقرير ذلك موقوف على مقدمة

(١) مطلع سورة المائدة .

(٢) انظر : الإحكام (٢/ ٨٠) .

(٣) قاله الإمام في المحصول (١/ ٤٠٢) .

(٤) انظر : شرح المعتمد (٢/ ١٠٨) .

وهي أن الشئين إذا توقف كل منهما على الآخر فإن كان التوقف بالبعدية والقبلية ، وهو المسمى بالدور السبقي ، فالوقوع مستحيل كما إذا قال : زيد لا أدخل الدار حتى يدخل قبلي عمرو ، وقال عمرو كذلك ، وإن لم يكن سابقاً كما إذا قال كل منهما : لا أدخل الدار حتى يدخل الآخر فلا استحالة فيه لإمكان دخولها معاً ويسمى بالدور المعنى . إذا عرفت هذا فنقول : قول المصنف لنا أن دلالة على فرد لا تتوقف على الآخر إن أراد به التوقف السبقي ، فلا يلزم من عدمه جواز وجود الدلالة بعد إخراج البعض ، فإنه يجوز أن تكون دلالة على البعض مستلزمة لدلالة على البعض الآخر وبالعكس لجواز التلازم من الجانبين كالبوة والآبوة وغيرهما من المتضامين ، وإن أراد به التوقف المعنى فلا استحالة فيه كما بيناه . هذا معنى كلام التحصيل (١) فأفهمه ، والصواب التمسك بعمل الصحابة رضي الله عنهم فإنهم قد استدلوا بالعمومات المخصوصة من غير تكبير فكان إجماعاً .

المسألة السادسة

هل يصح التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص

قال : (السادسة : يستدل بالعام ما لم يظهر المخصص ، وابن سريج أوجب طلبه أولاً . لتأولو وجب لوجب طلب المجاز للتحرز عن الخطأ ، واللازم منتف .

قال : عارض دلالة احتمال المخصص ، قلنا : الأصل يدفعه) .

أقول : هل يجوز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص فيه مذهبان : أحدهما : للصيرفي وهو جواز التمسك به .

وثانيهما : عدم التمسك به وهو مذهب ابن سريج هكذا حكاه الإمام

(١) انظر : التحصيل من المحصول (١ / ٣٧٠) .

وأتباعه ولم يرجح شيئاً منهما في كتابيه المحصول والمنتخب هنا (١) ، لكنه أجاب عن دليل ابن سريج ، وفيه إشعار بميله إلى الجواز ولهذا صرح صاحب الحاصل بأنه المختار فتابعه المصنف عليه ، لكنه جزم بالمنع فيه أعني في المحصول في أواخر الكلام على تأخير البيان عن وقت الخطاب (٢) .

واعلم أن إثبات الخلاف على هذا الوجه غير معروف ولا مستقيم ، فإن الذي قاله الغزالي ، والآمدی ، وابن الحاجب ، وغيرهم أنه لا يجوز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص بالإجماع ثم اختلفوا .

فقل يبحث إلى أن يغلب على الظن عدم المخصص ، ونقله الأمدی عن الأكثرين وابن سريج قال :

وذهب القاضي وجماعة إلى أنه لا بد من القطع بعدمه ، ويحصل ذلك بتكرار النظر والبحث واشتراك كلام العلماء فيها من غير أن يذكر أحد منهم مخصصاً (٣) . وحكي الغزالي قولاً ثالثاً : أنه لا يكفي الظن ولا يشترط القطع بل لا بد من اعتقاد جازم وسكون نفس باتقائه (٤) .

إذا تقرر هذا فاعلم أن خلاف الصيرفي إنما هو في اعتقاد عموميه قبل دخول وقت العمل به ، فإنه قال : إذا ورد لفظ عام ولم يدخل وقت العمل به فيجب اعتقاد عموميه ، ثم إن ظهر مخصص فيتميز ذلك الاعتقاد هكذا نقله عنه إمام الحرمين (٥) ، والآمدی وغيرهما .

(١) انظر : المحصول (١ / ٤٠٤ ، ٤٠٥) .

(٢) المصدر السابق (١ / ٤٩٥) .

(٣) انظر : الإحكام (٢ / ١٩٦ ، ١٩٧) وشرح المصنف على المختصر (٢ / ١٦٨) .

(٤) انظر : المستصفي (٢ / ٣٥ ، ٣٦) .

(٥) انظر : البرهان (١ / ٤٠٦) .

(قوله : لنا إلخ) شرع في نصب الدليل على الطريق التي انفرد بها الإمام وتبعه عليها فقال : لو وجب المخصص في التمسك بالعام لوجب طلب المجاز في التمسك بالحقيقة ، بيان الملازمة أن إيجاب طلب المخصص إنما هو للتحرز عن الخطأ ، وهذا المعنى بعينه موجود في المجاز ، لكن اللازم متنفذ وهو طلب المجاز ، فإنه لا يجب اتفاقا فكذلك الملزوم وهو طلب المخصص. ولانخصم أن يفرق بأن احتمال وجود المخصص أقوى من احتمال وقوع المجاز فإن أكثر العمومات مخصوصة ، واحتج ابن سريج بأن احتمال وجود المخصص عارض لدلالة العام ، إذا العام يحتمل التخصيص وعدمه احتمالا على السواء فعمله على العموم ترجيح من غير مرجح ،

(وقوله : احتمال) هو فاعل عارض ، والمفعول هو الدلالة ، ولا يجوز فيه غير ذلك. وأجاب المصنف : بأن الأصل يدفع ذلك الاحتمال ، لأن الأصل عدم التخصيص ، والتعارض إنما يكون عند انتفاء الرجحان ، ولك أن تقول : الاستقراء يدل على أن الغالب في العمومات الخصوص ، والعام المخصوص مجاز ، وحينئذ فيدور الأمر بين الحقيقة المرجوحة ، والمجاز الراجح ، وقد تقدم كلام المصنف أنهما سيان ، فيكون العموم مساويا للخصوص ، فيلزم من ذلك التوقف كما قاله ابن سريج .

الفصل الثالث

في المخصص - وهو متصل ومنفصل

فالمتصل أنواع - منها الاستثناء

قال البيضاوي : (الفصل الثالث في المخصص : وهو متصل ومنفصل فالمتصل أربعة : الأول - الاستثناء : وهو الإخراج بالإلا غير الصفة ونحوها والمنقطع مجاز وفيه مسائل) .

أقول : قد عرفت فيما تقدم أن المخصص في الحقيقة : هو إرادة المتكلم ، وأنه يطلق أيضاً مجازاً على الدال على التخصيص ، وهذا هو المراد هنا وهو متصل ومنفصل .

فالمتصل هو ما لا يستقل بنفسه ، بل يكون متعلقاً باللفظ الذي ذكر فيه العام والمنفصل عكسه ، وقسم المصنف المتصل إلى أربعة أقسام :

وهي الاستثناء ، والشرط ، والصفة ، والغاية ، وأهمل قسماً خامساً ذكره ابن الحاجب وهو بدل البعض (١) ، كقوله : أكرمت الناس قريشاً .

الأول : الاستثناء : وتعريفه ما ذكره المصنف (فقوله : الإخراج) جلس شامل للمخصصات كلها (وقوله : بالإخراج) لما عدا الاستثناء (وقوله : غير الصفة) احتراز عن إذا كانت للصفة بمعنى غير ، وهي التي تكون تابعة لجمع منسك غير محصور كقوله تعالى : (لو كانت

فيهما آلهة إلا الله افسدنا (١) أى غير الله فإنها ليست للإستثناء.

(وقوله : ونحوها) أى كعاشا وخلا وعدا وسوى . وفي الحد نظر من وجوه :

أحدها : أنه أخذ في التعريف لفظة «إلا» وهى من جملة أدوات الاستثناء فيكون تعريفاً للشيء بنفسه .

الثانى : أن الإتيان بالواو فى قوله : ونحوها لا يستقيم بل صوابه الإتيان بأو .

الثالث : إن كان المراد بقوله : (ونحوها) أى فى الإخراج فينتقض الحد بمثل قولنا : أكرم العلماء ولا تكرم زيدا ، فإنه مخرج وليس باستثناء وكذلك سائر المخصصات أيضاً ، وإن كان المراد أن يقوم مقامه فى الاستثناء فهو دور .

الرابع : أن تقييد إلا بغير الصفة زيادة فى الحد غير محتاج إليها ، لأن إلا والحالة هذه لا تخرج شيئاً فى مستغنى عنها بقوله : (الإخراج) ولهذا لم يذكره الإمام ولا أتباعه إلا أن يقال : تقرر أن الوصف من جملة المخصصات ، والتخصيص : هو الإخراج كما تقدم ، فإذا كانت إلا صفة كانت مخرجة أى مما يجوز أن يدخل فى الأول لا بما يجب دخوله فيه ، وفيه نظر بل الأولى أن يقال : احتز بقوله (غير الصفة) عن مثل : قام القوم إلا زيدا ، فإنه يجوز فيه وفى أمثاله من المعارف جعل إلا للصفة ورفع ما بعدها كما نص عليه ابن عصفور وغيره ، وإن كان قليلا .

الاستثناء المنقطع

(قوله : والمنقطع مجاز) وهو جواب عن سؤال مقدر وهو : أن الاستثناء قد يكون متصلاً : كقام القوم إلا زيدا ، أو منقطعاً : كقام القوم

(١) سورة الأنبياء من الآية ٢٢ .

إلا حمرا ، والمنقطع لا إخراج فيه فيكون وارداً على الحد ، فأجاب : بأن الحد للاستثناء الحقيقى ، وإطلاق الاستثناء على المنقطع وإن كان جائزاً بلا خلاف كما قاله ابن الحاجب فى المختصر الكبير لكنه مجاز عند الأكثرين كما نقله الأمدى (١) بدليل عدم تبادره ، قال ابن الحاجب : وإذا قلنا إنه حقيقة ، فقليل : إنه مشترك ، وقيل : متواطىء على أن الشيخ أباً إسحاق نقل عن بعضهم أنه لا يسمى استثناء حقيقة ولا مجازاً (٢) .

المسألة الأولى

فى شرط الاستثناء

قال : الأولى : شرطه الاتصال عادة بإجماع الأدباء ، وعن ابن عباس خلافة قياساً على التخصيص بغيره ، والجواب : النقص بالصفة ، والغاية ، وعدم الاستغراق ، وشرط الحنابلة أن لا يزيد عن النصف ، والقاضى أن ينتقص عنه . لنا لو قال على عشرة إلا تسعة لزمه واحد إجماعاً ، وعلى القاضى استثناء الغاوين من المخلصين وبالعكس . قال : الأقل ينسى فيستدرك ونوقض بما ذكرناه .

أقول : الاستثناء له شرطان :

أحدهما : اتصاله بالمستثنى منه اتصالاً عادياً لا حسياً ، ودليله إجماع الأدباء أى أهل اللغة ، ولا يضر القطع بنفسه أو سماع وكذلك البعد لطول الكلام المستثنى منه ، فإنه يعد فى العادة متصلاً ، ونقل عن ابن عباس جواز الاستثناء المنفصل ، ثم اختلفوا : فنقل عنه الأمدى ، وابن الحاجب أنه يجوز إلى شهر (٣) ، ونقل عنه المازنى قولاً : إنه يجوز إلى ستة ، وقولاً

(١) انظر : الإحكام للأمدى (٢/ ١٢٢ ، ١٢٣) .

(٢) انظر : شرح اللمع للشيرازى (١/ ٣٩٩) .

(٣) انظر : الإحكام (٢/ ١٢٢) . وشرح المعتمد (٢/ ١٣٧) .

آخر : إنه يجوز أبداً ، وهو ما يقتضيه كلام الأكثرين في النقل عنه
 كالشيخ أبي إسحق (١) ، وإمام الحرمين (٢) ، والغزالي (٣) ، وصاحب
 المعتمد (٤) وغيرهم ، وصرح به أبو الخطاب الحنبلي ومع ذلك فإن الجميع
 قد توقفوا لإثبات أصل هذا المذهب عنه ، وشرعوا في تأويله ، إلا صاحب
 المعتمد فنقله من غير إنكار ، ولا تأويل ، ولما توقفت النقلة في إثبات هذا
 المذهب عبر المصنف بقوله (ونقل) ، ولما اختلفوا أيضاً في كيفية على
 المذاهب الثلاثة المتقدمة عبر بقوله (خلافة) .

واستدل ابن عباس بالقياس على التخصيص بغير الاستثناء من
 المخصصات المنفصلة ، والجامع أن كلا منهما مخصص . وجوابه النقض
 بالصفة والغاية ، وكذلك للشرط فإن دليله يقتضي جواز انفصالها ، وهو
 باطل اتفاقاً ، وأيضاً فالفرق أن المخصص المنفصل مستقل فلذلك جاز
 انفصاله بخلاف الاستثناء .

(قوله : وعدم الاستغراق) هذا هو الشرط الثاني من شروط
 الاستثناء ، وهو معطوف على الانصال ، أي شرطه الانصال وعدم
 الاستغراق ، فلا يضر استثناء المساوي ولا الأكثر ، فإن كان مستغرقاً
 نحو : وله على عشرة إلا عشرة ، كان باطلاً بالاتفاق كما نقله الإمام (٥) ،
 والامدى (٦) وأتباعهما لإفضائه إلى اللغو . ونقل القرافي عن المدخل
 لابن طالحة أن في صحته قول ابن (٧) .

(١) انظر : الجمع (١ / ٣٩٩) .

(٢) انظر : البرهان (١ / ٣٨٥) .

(٣) انظر : المستصفى (٢ / ٣٦ ، ٣٧) .

(٤) المعتمد لأبي الحسين البصري (١ / ٢٦١) .

(٥) انظر : المحصول (١ / ٤١٠ ، ٤١١) .

(٦) انظر : الإحكام (٢ / ١٢٩) .

(٧) انظر شرح تنقيح الفصول ص ٢٤٤ ، ٢٤٥ .

وشرط الحنابلة أن لا يزيد المستثنى على نصف المستثنى منه بل يكون
 إما مساوياً أو ناقصاً ، وشرط القاضي أي في القول الأخير من أقواله كما
 قاله الامدى وغيره أن يكون ناقصاً عن النصف (١) .

واعلم أن الامدى وابن الحاجب نقلوا عن الحنابلة امتناع المساوي أيضاً
 على عكس ما قاله المصنف ، ولم يتعرض الإمام ولا مختصر وكلامه للنقل
 عنهم واستدل المصنف بأمرين :

أحدهما : وهو دليل على القاضي والحنابلة معاً ، أنه لو قال قائل :
 « على عشرة إلا تسعة » لكان يلزمه واحد بإجماع الفقهاء قد دل على صحته .
 قال : الامدى : وهذا الاستدلال خطأ ، فإن هذا الاستثناء عند الخصم
 بمثابة الاستثناء المستغرق ، وإنما يقول بلزوم الواحد من يقول بصحة
 استثناء الأكثر (٢) .

الثاني : وهو دليل على القاضي خاصة استثناء الغاوين من المخلصين
 في قوله تعالى : (إن عبادي ليس لك عليهم سلطان إلا من اتبعك من
 الغاوين) (٣) وبالعكس أي استثناء المخلصين من الغاوين في قوله تعالى
 حكاية عن إبليس : (قال فبعضك لا غوينهم أجمعين . إلا عبادك منهم
 المخلصين) (٤) .

وجه الاستدلال : أن الفريقين إن استويا فإنه يدل على جواز استثناء
 النصف ، وإن كان أحدهما أكثر فكذلك أيضاً ، لأنه لما استثنى كل منهما فقد
 استثنى الأكثر فدل على جواز النصف بطريق الأولى ، وهذا لا يرد على

(١) انظر : الإحكام للامدى (٢ / ١٢٩) .

(٢) المصدر السابق ، وانظر : شرح المضد (٢ / ١٣٨) .

(٣) سورة الحجر من الآية ٤٢ .

(٤) سورة دص ، من الآية ٨٢ ، ٨٣ .

الحنا بلة لاحتال أن يكونا متساويين وهم يجوزون استثناء المساوى على مقتضى نقل المصنف ، وفي هذا الاستدلال نظر من ثلاثة أوجه :

أحدها : أن الخصم أن يقول إن قوله تعالى : (إن عبادى) الآية يدل على أن الغاوين أقل من غير الغاوين ، أى أقل من العباد الذين لا سلطان عليهم لإبليس ، وليس فيها تعرض لكونهم أقل من المخلصين حتى يكون على العكس من الآية الثانية ، وإنما يلزم ذلك إذا كان المخلصون هم غير الغاوين ، أى الذين لا سلطان عليهم ولم يقيموا عليه دليلا ، ونحن لانسله لجواز أن يكون غير الغاوين أعم من المخلصين ، بل ننارح فنقول : هذا هو الظاهر لأنه لا يلزم من انتفاء سلطنة إبليس التي هى القهر والغلبة عن شخص أن يرتقى إلى درجة الإخلاص ، ويدل عليه أحوال كثير من الناس وحينئذ فيكون قوله تعالى : (فيعزتك) الآية دليلا على أن المخلصين أقل من الغاوين ، وقوله تعالى : (إن عبادى) الآية دليل على أن الغاوين أقل من غير الغاوين ، وهم الذين ليس عليهم سلطان ، وعلى هذا فكل من الايتين ليس فيها الاستثناء الأقل ، وقد تمسك ابن الحاجب بقوله تعالى : (إلا من اتبعك من الغاوين) الآية ثم استدلى على أن الغاوين أكثر بقوله تعالى : (وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين) (١) ولم يذكر الآية الثانية (٢) فلم من هذا الاعتراض ، لكنه لا يتم من وجه آخر فقد يقال إن قوله تعالى : (إلا من اتبعك من الغاوين) يدل على أن الغاوين من بنى آدم مطلقا أقل من غيرهم ، فإن الكلام مع إبليس كان فى نسل آدم جميعهم وقوله تعالى : (وما أكثر الناس) الآية إنما دل على الأكثرين من الذين بعث إليهم النبي ﷺ ، وهم الموجودون من حين بعثه إلى قيام الساعة (والآلف واللام) فى الناس للعمد ، وحينئذ فلا يلزم كون الغاوين أكثر

(١) سورة يوسف من الآية ١٠٣ .

(٢) انظر : شرح العضد (١٣٩/٢) .

من هذه الطائفة أن يكونوا أكثر بالنسبة إلى كل الطوائف من لدن آدم إلى قيام الساعة .

الثانى : سلمنا أن قوله تعالى : (إن عبادى) يدل على استثناء الغاوين من المخلصين ، لكن قوله تعالى : (فيعزتك) الآية إنما يدل على استثناء المخلصين من الذين أقسم إبليس على أن يغويهم لامن الغاوين ، وهم الذين حصلت لهم الغواية ، وعلى هذا فيكون الغاويون أقل من المخلصين كما دلت عليه الآية الأولى ، والمخلصون أقل من القسم على إغوائهم كما دلت عليه الآية الثانية فيكون المستثنى فى الايتين إنما هو الأقل ،

الثالث : قال الأمدى : للخصم أن يقول : إنما يمنع استثناء الأكثر إذا كان عدد المستثنى والمستثنى منه مصرحاً بهما ، فإن لم يكن نحو : جاء بنو تميم إلا الأراذل منهم ، فإنه يصح من غير استقباح ، وإن كانت الأراذل أكثر وهذه الآية كذلك (١) .

دليل القاضى على مذهبه

(قوله : قال : الأقل) أى قال القاضى : لاشك أن الاستثناء خلاف الأصل ، فإنه بمنزلة الإنكار بعد الإقرار ، ولكن خالفنا هذا الأصل فى الأقل ، وجوزنا استدراكه بالاستثناء لأنه قد يستثنى لقلة النفات النفس إليه ، وهذا المعنى مفقود فى المساوى فى الأكثر .

وأجاب المصنف : بأنه منقوض بما ذكرنا ، أى من استثناء الغاوين من المخلصين وبالعكس أو من الإجماع المتقدم فى المقر ، فإن الحكم موجود مع انتفاء العلة ، وهى القلة .

والذى أجب به فى المحصول : أن الاستثناء والمستثنى منه كلفظ الواحد الدال على ذلك القدر ، فلا يرد ما قالوا (٢) .

(١) انظر : الإحكام (٣٠/٢) . (٢) انظر : المحصول (٤١١/١) .

وهذا الذى أشار إليه فيه ثلاث مذاهب :

أحدها : ما يقتضيه كلامه وهو مذهب القاضى أن عشرة إلا ثلاثة مثلاً اسم مركب مرادف لسبعة .

والثانى : ونقله ابن الحاجب عن الأكثرين : أن المراد أيضاً سبعة كما قال الأول ، ولكن لا يقول : إن المجموع اسم لها بل إلا بقريضة مبيضة لذلك كسائر المخصصات .

والثالث : وهو الصحيح عند ابن الحاجب أن المراد بالعشرة جميع أفرادها من غير حكم عليها ، ثم حكم بالإسناد بعد إخراج الثلاثة ، فيكون الإسناد إلى سبعة (١) ، ولم يتعرض المصنف لشبهة الحنابلة لأنها كشبهة القاضى .

المسألة الثانية

الاستثناء من النفي وبالعكس

قال البيضاوى : (الثانية : الاستثناء من الإثبات نفي وبالعكس خلافاً لأبي حنيفة لنا : لم يكن كذلك لم يكف لا إله إلا الله . احتج بقوله عليه الصلاة والسلام : « لا صلاة إلا بطهور ، قلنا : للبالغة) .

أقول : الاستثناء من الإثبات نفي . نحو : « قام القوم إلا زيداً ، فإنه يكون نفيّاً للقيام عن زيد بالاتفاق ، وأما الاستثناء من النفي ، نحو : « ما قام أحد إلا زيد ، .

فقال الشافعى : يكون إثباتاً لقيام زيد .

وقال أبو حنيفة : لا يكون إثباتاً له ، بل دليلاً على إخرجه عن المحكوم عليهم ، وحينئذ فلا يلزم منه الحكم بالقيام ، أما من جهة اللفظ فلأنه ليس فيه على هذا التقدير ما يدل على إثباته كما قلنا ، وأما من جهة

(١) انظر شرح العضد على المختصر (٢ / ١٣٨ ، ١٣٩) .

المعنى فلأن الأصل عدمه . قالوا : بخلاف الاستثناء من الإثبات فإنه يكون نفيّاً ، لأنه لما كان مكشوراً عنه ، وكان الأصل هو النفي حكمنا به ، فعلى هذا لا فرق عندهم في دولة اللفظ في دلالة اللفظ بين الاستثناء من النفي والاستثناء من الإثبات .

واختار الإمام في المعالم مذهب أبي حنيفة ، وفي المحصول والمختب مذهب الشافعى (١) .

دليل مذهب الإمام الشافعى

استدل المصنف على صحة مذهب الشافعى بأنه لو لم يكن الاستثناء من النفي إثباتاً لم يكف « لا إله إلا الله » في التوحيد ، لأن التوحيد : هو نفي الإلهية عن غير الله تعالى ، وإثباتها له ، فإذا لم يدل هذا اللفظ على إثبات الإلهية له تعالى ، بل كان ساكتاً عنه فقد فات أحد شرطى التوحيد . وأجيب : بأن إثبات الإلهية له سبحانه مقرر في بدائه العقول والمقصود نفي الشريك .

واحتج أبو حنيفة بمثل قوله عليه الصلاة والسلام « لا صلاة إلا بطهور » (٢) وتقديره : « لا صحة للصلاة إلا بطهور » ، فلو كان الاستثناء من النفي إثباتاً كان كلاً وجد الطهور توجد الصحة وليس كذلك ، فإنها قد لا تصح لفوات

(١) انظر : المحصول (١ / ٤١١ ، ٤١٢) .

(٢) أخرجه أبو داود والترمذى والنسائى والبيهقى وأحمد - من حديث أبي هريرة - رضى الله عنه - بلفظ : « لا يقبل الله صلاة أحدكم إذا أحدث حتى يتوضأ » وصححه السيوطى . ورواه أبو داود وأحمد وابن ماجه والحاكم فى المستدرک بلفظ « لا صلاة لمن لا وضوء له ولا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه » انظر : الفتح الكبير (٣ / ٣٤٥) وفيض القدير (٦ / ٤٥٢) .

شرط آخر ولم يجب الإمام على هذا الدليل لافي المحصول ولا في المنتخب وهو حديث غير معروف ، وبتقدير صحته فجوابه من ثلاثة أوجه :

أحدها : وهو ما ذكره المصنف أن الحصر قد يؤتى به للمبالغة لا للنفي عن الغير كقوله « الحج عرفة » (١) وهما كذلك لأن الطهارة لما كان أمرها عتاكداً صارت كأنه لا شرط للصحة غيرها حتى إذا وجدت توجد الصحة.

الثاني : ما قاله صاحب التحصيل وهو : أن قولنا : إن الاستثناء من الذي إثبات يصدق بإثبات صورة واحدة من كل استثناء ، لأن دعوى الإثبات لا عموم فيها ، بل هي مطلقة ، وحينئذ فيقتضى صحة الصلاة عند وجود الطهارة بصفة الإطلاق لا بصفة العموم ، أي لا يقتضى ثبوت صحة الصلاة في جميع صور الطهارة بل يصدق ذلك بالمرة الواحدة (٢) .

الثالث : ما قاله الأمدى : أن هذا استثناء من غير الجنس ، لأنه لا يصدق عليه اسم الأول ، ولكن إنما سيق هذا لبيان إشغاط الطهارة في الصلاة ، والاستعمال يدل عليه كما يقال : لا قضاء إلا بورع أو بعلم ، وليس المراد إثبات القضاء لكل عالم أو ورع بل المراد الشرطية ، وقد تقرر أنه لا يلزم من وجود الشرط وجود الجواز المشروط عدمه لوجود مانع أو انتفاء شرط (٣) ، وما قاله حسن إلا دعواه أنه منقطع : قال ابن الحاجب : فإنه بعيد لأن هذا استثناء مفرغ ، والمفرغ من تمام الكلام بخلاف المنقطع (٤).

(١) أخرجه أبو داود : كتاب المناسك - باب : من لم يدرك عرفة ١٩٤٩ ، والترمذي : كتاب المناسك - ما جاء فيمن أدرك الإمام بجمع ٨٨٩ ، والنسائي كتاب الحج - باب فرض الوقوف بعرفة (٥ / ٢٥٦) .

(٢) انظر : التحصيل من المحصول (١ / ٣٧٧ وهامش ٣٧٨) .

(٣) انظر الإحكام (٢ / ١٣٨ ، ١٣٩) .

(٤) انظر شرح المصنف على المختصر (٢ / ١٤٢ ، ١٤٣) .

المسألة الثالثة

في حكم الاستثناءات المتعددة

قال المصنف : (الثالثة : إن تعاطفت أو استغرق الأخير الأول عادت إلى المتقدم عليها ، وإلا يعود الثاني إلى الأول لأنه أقرب) .

أقول : المسألة الثالثة في حكم الاستثناءات المتعددة ، وقد أهملها ابن الحاجب ، وحكمها أنها إن تعاطفت ، أي عطف بعضها على بعض عادت كلها إلى المستثنى منه ، نحو : « له على عشرة إلا ثلاثة وإلا إثنين » فيلزمه خمسة ، وكذلك إن لم تكن معطوفة ولكن كان الثاني مستغرقاً للأول .

قال في المحصول : سواء كان مساوياً ، نحو : « له على عشرة إلا إثنين » أو أزيد ، نحو : « له على عشرة إلا إثنين إلا ثلاثة » فيلزمه في المثال الأول ستة ، وفي الثاني خمسة (١) .

ولك أن تقول الاستثناء خلاف الأصل لكونه إنكاراً بعد إعراف كما سيأتي ، والتأكيد أيضاً خلاف الأصل ، والمساوي محتمل لكل منهما ، فلم رجحنا الاستثناء على التأكيد ؟ وللنحويين في هذا القسم وهو المستغرق مذهبان :

أحدهما : ما اقتضاه كلام المصنف .

الثاني : وهو مذهب الفراء : أن الثاني يكون مقراً به فيلزمه في المثال الأول عشرة ، وفي الثاني أحد عشر .

(قوله : وإلا أي وأن لم يكن الثاني معطوفاً ولا مستغرق فيعود الاستثناء الثاني إلى الاستثناء الأول ، أي يكون مستثنى منه ، وحينئذ فلا بد من مراعاة ما تقدم لك ، وهو أن الاستثناء من الإثبات نفي وبالعكس ، فإذا قال : « له على عشرة إلا ثمانية إلا سبعة إلا ستة » فتكون السبعة مستثناة من الثمانية ،

(١) قاله الإمام الرازي في المحصول (١ / ٤١٢ ، ٤١٣) .

وعلى هذا فتكون لازمة لأنها مستثناة عما يلزم ، والسنة مستثناة من السبعة ، فتكون غير لازمة لأنها مستثناة عما لا يلزم ، وحينئذ فيلزمه في هذا الإقرار ثلاثة ، لأنه لما قال : « على عشرة إلا ثمانية » أى لا يلزمنى ، فيبقى درهمان ثم قال : « إلا سبعة » أى تلزمنى فتضمها إلى الدرهمين فتصير تسعة ثم قال : « إلا ستة » أى لا تلزمنى فيبقى ثلاثة ، وهذا الذى جزم به من كون كل واحد يعود إلى ما قبله هو مذهب البصريين والكسائي .

واستدل له المصنف بأنه أقرب ، وقال بعض النحويين : تعود المستثنيات كلها إلى المذكور أولا . وقال بعضهم : يحتمل الأمرين .

المسألة الرابعة

في الاستثناء الواقع بعد الجمل

قال البيضاوى : (الرابعة - قال الشافعى : المنعقب للجمل كقوله تعالى : (إلا الذين تابوا) يعود إليها ، وخص أبو حنيفة بالاخيرة ، وتوقف القاضى والمرضى ، وقيل : إن كان بينهما تعلق فلجميع مثل : « أكرم الفقهاء والزهاد أو أفق عليهم إلا المبتدعة ، وإلا فلاخيرة . لنا : ما تقدم أن الأصل إشتراك المعطوف عليه في المتعلقات كالحال والشرط وغيرهما ، فكذلك الاستثناء . قيل خلاف الدليل خولاف في الاخيرة للضرورة ، فبقيت الاولى على عمومها . قلنا : منقوض بالصفة والشرط) .

أقول : شرع في حكم الاستثناء المذكور عقب الجمل كقوله تعالى : (والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا وأولئك هم الفاسقون . (إلا الذين تابوا) (١) فإن هذا الاستثناء وقع بعد ثلاث جمل ، الجملة الاولى أمرة بجلدهم ،

(١) سورة النور الآية ٤ ، ٥ .

والثانية ناهية عن قبول شهادتهم ، والثالثة مخبرة بفسقهم وفي حكم ذلك مذاهب :

الاول : مذهب الشافعى أن الاستثناء يعود إلى الجميع إذا لم يدل الدليل على إخراج البعض لكن بشرطين :

أحدهما : أن تكون الجملة مطوقة كما صرح به الأمدى ، وابن الحاجب (١) وغيرهما ، واستدلال الإمام والمصنف وغيرهما يقتضيه ،

ثانيهما : أن يكون العطف بالواو وخاصة كما صرح به الأمدى (٢) ، وابن الحاجب (٣) ، وإمام الحرمين في النهاية .

الثاني مذهب أبي حنيفة : أنه يعود إلى الجملة الاخيرة خاصة ، قال في المعالم : وهو المختار ، وفائدة هذا الخلاف في قبول شهادة القاذف بعد التوبة فعندنا تقبل ، لأن الاستثناء يعود إليها أيضا ، وعنده لا تقبل ، وأما الجملة الاولى الأمرة بالجلد فوافقناه على أن الاستثناء هنا لا يعود إليها ، لكونه حق آدمى فلا يسقط بالتوبة .

الثالث : التوقف وهو مذهب القاضى والشرىف المرضى من الشيعة ، قال في المحصول : إلا أن القاضى توقف لعدم العلم بمدلوله في اللغة ، والمرضى توقف للاشتراك ، أى لكونه مشتركا بين عوده إلى الكل وعوده إلى الاخيرة لأنه قد ورد عوده للكل في قوله تعالى : (أولئك جزاؤهم أن عليهم لعنة الله والملائكة والناس أجمعين . خالدين فيها لا يخفف

(١) انظر : الإحكام (٢ / ٢٣) وشرح المصنف (٢ / ١٤٠) .

(٢) انظر : الإحكام (٢ / ١٣٣) :

(٣) انظر : المختصر بشرح المصنف (٢ / ١٣٩) .

عنهم العذاب ولا هم ينظرون . إلا الذين تابوا (١) ، وورد عوده أيضا إلى الأخيرة في قوله تعالى: (إن الله مبتليكم بنهر فمن شرب منه فليس مني ومن لم يطعمه فإنه من إلا من اغترف غرفة بيده (٢) والأصل في الاستعمال الحقيقة فيكون مشتركا ، قال في المنتخب : وما ذهب إليه القاضي هو المختار .

الرابع : ما ذهب إليه أبو الحسين البصري : أنه إن كان بين الجمل تعلق عاد الاستثناء إليها ، وإلا يعود إلى الأخيرة خاصة (٣) ، والمراد بالتعلق كما قال في المحصول : هو أن يكون حكم الأولى أو اسمها مضمرا في الثانية ، فالحكم كقولنا : «أكرم الفقهاء والزهاد إلا المبتدعة» ، تقديره : وأكرم الزهاد ، وأما الاسم فكقولنا : «أكرم الفقهاء أو أنفق عليهم إلا المبتدعة» فقوله : عليهم أي على الفقهاء (٤) . وقد أشار المصنف إلى المثالين بذكر أو فقال أو أنفق عليهم فافهم واجتنب غيره ، وإنما أعيد الاستثناء ههنا إلى السكك لأن الثانية لا تستقل إلا مع الأولى بخلاف ما إذا لم يكن بين الجمل تعلق ، لأن الظاهر أنه لم ينتقل عن الجملة المستقلة بنفسها إلى جملة أخرى إلا وقد تم غرضه من الأولى فلو كان الاستثناء راجعا إلى الجميع لم يكن مقصودة من الأولى قد تم .

دليل مذهب الإمام الشافعي

استدل المصنف على صحة مذهب الشافعي «بقوله : لنا» .

أي الدليل على المذهب المختار ، وهو مذهب الشافعي : أن الأصل

(١) سورة آل عمران الآيات ٨٧ ، ٨٨ ، ٨٩ .

(٢) سورة البقرة من الآية ٢٤٩ .

(٣) انظر المعتمد (١ / ٣٦٥) ، وما بعدها .

(٤) ذكره الإمام الرازي في المحصول ١ / ٤١٤ .

إشتراك المعطوف والمعطوف عليه في جميع المتعلقات كالحال والشرط وغيرهما ، أي كالصفة والظرف والمجرور ، فيجب أن يكون الاستثناء كذلك ، والجامع عدم الاستقلال . مثاله : «أكرم بني مضر» ، وأطعم بني ربيعة محتاجين أو إن كانوا محتاجين أو المحتاجين أو عند زيد أو يوم الجمعة .

واعلم أن الإمام نقل عن الحنفية هنا : أنهم وافقوا على عود الشرط إلى السكك ، كما نقله المصنف ، قال : وكذلك الاستثناء بالمشيئة ونقل في الكلام على التخصيص بالشرط عن بعض الأدباء : أن الشرط يختص بالجملة التي تليه ، فإن تقدم اختص بالأولى ، وإن تأخر اختص بالثانية ، ثم قال : والمختار التوقف كما في الاستثناء (١) وسوى ابن الحاحب بينه وبين الاستثناء (٢) فعلى هذا يأتي فيه التفصيل الذي سبق نقله عنه ، وأما الحال والظرف والمجرور فقال : أعني الإمام ، إنا نخصهما بالأخيرة على قول أبي حنيفة ، وحينئذ فاستدل المصنف بهما على أبي حنيفة باطل ، وأما الصفة فلم يصرح الإمام بحكمها لكنها شبيهة بالحال ، وقد علمت أن الحال يختص بالأخيرة عند الخصم .

دليل أبي حنيفة

(قوله : قبل خلاف الدليل) أي احتج أبو حنيفة بأن الاستثناء خلاف الدليل لكونه إنكاراً بعد الإقرار ، لكني خولفت مقتضى الدليل في الجملة الأخيرة للضرورة وذلك لأنه لا يمكن إلغاء الاستثناء ، وتعلقه

(١) انظر : المحصول (١ / ٤١٣ - ٤٢٢) .

(٢) انظر : المختصر بشرح المضد (٢ / ١٣٩ ، ١٤٠) .

بالجملة الواحدة كاف في توضيح الكلام ، والأخيرة لاشك أنها أقرب
لخصصناه بها ، فبقى ما عداها على الأصل .

وأجاب المصنف : بأن هذا الدليل منقوض بالصفة والشرط ، فإنهما
عائدان إلى السكك عندكم مع أن المعنى الذي قلتموه موجود فعينه فيما ،
وفيما قاله المصنف في الصفة نظر لما قدمناه من عوده إلى الأخير عندهم .

وقد اختلف النجاة أيضاً في هذه المسألة فجزم ابن مالك : بعوده إلى
الجميع ، وخصه أبو علي الفارسي بالأخيرة كما نقله عنه ابن برهان في الوجيز ،
قال : لأن العامل في المستثنى هو الفعل المتقدم ، فلوعاد الاستثناء إلى الجميع
لاجتماع عاملان على معمول واحد ، وهو محال لأنه يؤدي إلى أن يكون
الشيء الواحد مرفوعاً ومنصوباً كما في الآية المذكورة .

النوع الثاني - من الشخص المتصل

الشرط - وفيه مسألتان

قال المصنف : (الثاني : الشرط ، وهو ما يتوقف عليه تأثير المؤثر
لا وجوده كالإحصان . وفيه مسألتان) .

أقول : هذا هو القسم الثاني من أقسام المخصصات المتصلة ، وهو
الشرط .

والشرط : في اللغة هو العلامة ومنه أشرط الساعة ، أي علاماتها .

وفي الإصطلاح : ما ذكره المصنف ، ولا شك أن توقف المؤثر على
الغير يكون على قسمين :

أحدهما : أن يكون في وجوده وذلك ، بأن يكون ذلك الغير علة
للمؤثر ، لأن الشيء أيضاً يتوقف في وجوده على جزئه ، وهذا القسم
يتوقف تأثير المؤثر أيضاً لأن التأثير متوقف على وجود المؤثر ، وكل
ما توقف عليه المؤثر توقف عليه التأثير بطريق الأولى .

الثاني : أن يتوقف على الغير في تأثيره فقط ، وذلك الغير هو المصبر
عنه بالشرط فقول : ما يتوقف عليه تأثير المؤثر يدخل فيه جميع ما تقدم
من الشرط وغيره . وقوله لا وجوده معطوف على تأثير المؤثر ، أي
لا يتوقف وجوده يعني وجود المؤثر ، وخرج بهذا القيد علة المؤثر وجزؤه
وغير ذلك مما عدا الشرط ، فإن التأثير متوقف على هذه الأشياء بالضرورة
كما قدمناه لكن ليس هو التأثير فقط ، بل التأثير والوجود بخلاف الشرط ،
فإن وجود المؤثر لا يتوقف ، بل إنما يتوقف عليه تأثيره كالإحصان ، فإن
تأثير الزنا في الرجم متوقف عليه ، وأما نفس الزنا فلا ، لأن البكر قد
ترن . وهذا التعريف إنما يستقيم على رأي المعتزلة والفرائي فإنهم يقولون :
إن العلة الشرعية مؤثرات ، لكن المعتزلة يقولون إنها مؤثرة بذاتها ،
والفرائي يقول : بجعل الشارع (١) ، وأما المصنف وغيره من الأشاعرة
فإنهم يقولون : إنها أمارات على الحكم وعلامات عليه ، كما سياتي في القياس ،
فلا تأثير ولا مؤثر عندهم . فإن قيل ينتقض بذات المؤثر ، فإن التأثير
متوقف عليها بالضرورة ويصدق عليها أن المؤثر لا يتوقف وجوده عليها
لاستحالة توقف الشيء على نفسه كما قلنا : إنما ينتقض أن لو قلنا بذهب
الأشعري ، وهو أن الوجود عين الماهية والمصنف لا يراه . بل يختار أن
الوجود من الأوصاف الزائدة العارضة للماهية . كما تقدم في الاشتراك ،
فعلى هذا يصدق أن وجود المؤثر يتوقف على ذات المؤثر . والفرار من
هذا السؤال عبر المصنف بقوله : (لا وجوده) ، ولم يقل لا لذاته ، كما قاله
في المحصول (٢) . واعلم أن الشرط قد يكون شرعياً كما مثلناه ، وقد يكون
عقلياً كما تقول : د الحياة شرط في العلم ، والجوهر شرط لوجود العرض ،
وقد يكون لغوياً نحو : د إن دخلت الدار فانت طالق ، وكلام الإمام
يقضي أن المحدود هو الشرط الشرعي .

(١) انظر : المستنقى (٢ / ٧٦ ، ٧٧) .

(٢) قاله الإمام في المحصول (١ / ٤٢٢) .

المسألة الأولى

متى يوجد المشروط

قال البيضاوي : (الأولى : الشرط إن وجد دفعة فذاك ، وإلا فيوجد المشروط عند تكامل أجزائه أو ارتفاع جزء منه إن شرط عدمه .

الثانية : إن كان زانيا ومحصناً فارجم يحتاج إليهما ، وإن كان سارقاً أو نباشاً فاقطع يكفي أحدهما ، وإن شفيقت فسالم وغانم حر فشفى عتقاً ، وإن قال أو : فيعتق أحدهما وبعين) .

أقول : ذكر في الشرط مسألتين :

أحدهما : أن المشروط متى يوجد ؟ وحاصله أن الشرط قد يوجد دفعة ، وقد يوجد على التدريج ، فإن وجد دفعة كالتعليق على وقوع طلاق ، وحصول بيع وغيرهما مما يدخل في الوجود دفعة واحدة فيوجد المشروط عند أول أزمنة الوجود إن علق على الوجود ، وعند أول أزمنة العدم إن علق العدم ، وإن وجد على التدريج كقراءة الفاتحة مثلاً ، فإن كان التعليق على وجوده كقوله : « إن قرأت الفاتحة فأنت حر » فيوجد المشروط ، وهو الحرية عند تكامل أجزاء الفاتحة ، وإن كان على العدم كقوله : « لزوجته » « إن لم تقرئ الفاتحة فأنت طالق » فيوجد المشروط ، وهو الطلاق عند ارتفاع جزء من الفاتحة ، كما لو قرأت الجميع إلا حرفاً واحداً لأن المركب يلتقي بانتفاء جزئه .

المسألة الثانية

في تعدد الشرط

المسألة الثانية : في تعدد الشرط والمشروط وهو تسعة أقسام ، لأن الشرط قد يكون متحداً نحو : « إن قت فأت طالق » وقد يكون متعدداً إما على

سبيل الجمع نحو : « إن كان زانياً ومحصناً فارجمه فيحتاج إليهما للرجم » ، وإما على سبيل البدل نحو : « إن كان سارقاً أو نباشاً فاقطعه » ، فيكفي واحد منهما في وجوب القطع ، والمشروط أيضاً على ثلاثة أقسام :

فمثال الأول : قد عرفته .

ومثال الثاني : « إن شفيقت فسالم وغانم حر » ، فإذا شفى عتقاً .

ومثال الثالث : « أن يأتي بأو فيقول : « إن شفيقت فسالم أو غانم حر فإذا شفى عتق واحد منهما ويعينه السيد ، وإذا ضربت ثلاثة في ثلاثة صارت تسعة . وقد أهمل المصنف اتحاد الشرط والمشروط اكتفاء بما تقدم ، وذكر تعددهما على الجمع والبدل ، وبمجموع ذلك أربعة أقسام ، لأنه الحاصل من ضرب الإثنين في الإثنين . قال في المحصول : « وانفقوا على أنه يحسن التقييد بشرط يكون الخارج به أكثر من الباقي (١) » ، وقد تقدم في الاستثناء حكم الشرط الداخل على الجمل .

النوع الثالث - الصفة

قال البيضاوي : « الثالث الصفة مثل : (فتحرير رقبة مؤمنة) وهي كالاستثناء » .

أقول : هذا هو القسم الثالث من أقسام التخصيصات المتصلة ، وهو التخصيص بالصفة نحو : « أكرم الرجال العلماء » ، فإن التقييد بالعلماء يخرج لغيرهم ومثل له المصنف بقوله تعالى : (فتحرير رقبة مؤمنة) (٢) وهو تمثيل غير مطابق ، فإن هذا من باب تقييد المطلق لا من باب تخصيص العموم ، لأن رقبة غير حامة لكونها نكرة في سياق الإثبات ، ولم يزد الإمام على قوله : « كقولنا رقبة مؤمنة » ، وهو محتمل لما أراده المصنف

(١) المصدر السابق (١ / ٤٢٥) .

(٢) سورة النساء من الآية ٩٢ .

ولغيره من الأمثلة الصحيحة بأن تكون واقعة في نفى أو شرط كما تقدم .
(قوله : وهى) أى والصفة كالاستثناء ، يعنى فى وجوب الاتصال
وعودها إلى الجمل المتعددة ، وفصل فى الحصول ومختصراته فقال : هذا
إن كانت الجملة الثانية متعلقة بالأولى نحو : « أكرم العرب والعجم المؤمنين ،
فإن لم تمكن ، فإنها تعود إلى الأخيرة فقط (١) ، وقد عرفت ضابط التعليق
فى المسألة السابقة ، وكلام المصنف مشعر بأن أبا حنيفة يقول بعودها إلى
الأخيرة مطلقاً كما قال به الاستثناء وليس كذلك كما تقدم .

النوع الرابع - الغاية

قال البيضاوى : (الرابع : الغاية ، وهى طرفه وحكم ما بعدها مخالف
لما قبلها مثل : « ثم أتموا الصيام إلى الليل ، ووجوب غسل المرافق
للاحتياط) .

أقول : هذا هو القسم الرابع من أقسام المخصصات المتصلة ، وهو
الغاية ، وغاية الشيء طرفه ومنتهاه ، وقد أعاد المصنف الضمير على لفظ
الشيء ، وهو غير مذكور للعلم به ، وللغاية لفظان « إلى » . كقوله تعالى :
(ثم أتموا الصيام إلى الليل) (٢) « وحتى » . كقوله تعالى : (ولا تقربوهن
حتى يطهرن) (٣) .

(قوله : وحكم ما بعدها . . .) أى حكم ما بعد الغاية مخالف لحكم
ما قبلها ، وهذه الغاية يحتمل أن يكون أراد بها المصنف ما أراد
بالغاية بالتفسير المتقدم ، وهو الطرف ، وهو فاسد ، فإنه لو كان المراد ذلك
لقال : وحكم ما بعدها مخالف لها ، ويحتمل أن يكون المراد بالغاية ما دخل

(١) انظر : المحصول (١ / ٤٢٦) والتحصيل (١ / ٤٠٦) .

(٢) سورة البقرة من الآية ١٨٧ .

(٣) سورة البقرة من الآية ٢٢٢ .

عليه الحرف وهو فاسد أيضاً ، وإن كان كلام الإمام يقتضيه (١) ، لأن المسألة
المفروضة وهى التى وقع الخلاف فيها إنما هو فيما دخل عليه الحرف لا فى
الواقع بعد ما دخل عليه الحرف ، ويحتمل أن يكون المراد بها الحرف نفسه
وهو الصواب والتشيل « بالليل » والمرافق ، يدل عليه ، فيكون أراد
بالغاية ثانياً خلاف ما أراد بها أولاً ، وهو غير ممتنع ، وأطلق على الحرف
اسم الغاية وهو مستعمل فى عرف النحاة .

وحاصل المسألة : أن ما بعد الحرف مخالف فى الحكم لما قبله ، أى ليس
داخلاً فيه بل محكوم عليه بنقيض حكمه ، لأن ذلك الحكم لو كان ثابتاً
فيه أيضاً لم يكن الحكم منتهياً ومنقطعاً فلا تكون الغاية غاية وهو محال
مثاله قوله تعالى : (ثم أتموا الصيام إلى الليل) فإن « إلى » دالة على أن الليل
ليس محلاً للصوم وهذه المسألة فيها مذاهب :

أحدها : ما اختاره المصنف وهو مذهب الشافعى كما تقدم نقله عنه فى
مفهوم العدد ، وهو أن ما بعدها مخالف لما قبلها .

والثانى : أنه داخل فيما قبله .

والثالث : إن كان من الجنس دخل ، وإلا فلا نحو : « بعثك الرمان
إلى هذه الشجرة » ، فينظر هل هى من الرمان أم لا .

والرابع : إن لم يكن معه « من » دخل كما مثلناه وإلا فلا نحو : « بعثك
من كذا إلى كذا » .

والخامس : إن كان منفصلاً عما قبله بمفصل معلوم بالحس كقوله
تعالى : (ثم أتموا الصيام إلى الليل) فإنه لا يدخل ، وإلا فيدخل كقوله تعالى :
(وأيديكم إلى المرافق) (٢) فإن المرافق ليس منفصلاً عن اليد بمفصل معلوم

(١) انظر : المحصول (١ / ٤٢٥ ، ٤٢٦) .

(٢) سورة المائدة من الآية ٦ .

غير مشتبه بما قبله وما بعده ، كفصل الليل من النهار ، بل بجزء مشتببه .
فلما كان ذلك لم يكن تعيين بعض الأجزاء بأولى من الآخر ، فوجب الحكم
الدخول .

وفي المحصول والمختب أن هذا التفصيل هو الأول (١) . ومذهب
مبيويه أنه إن اقترن بمن فلا يدخل وإلا فيحتمل الأمرين ، وقد نقله عنه
في البرهان (٢) ، واختار الأمدى أن التقييد بالغاية لا يدل على شيء (٣) ،
ولم يصحح ابن الحاجب شيئاً ، وفي دخول غاية الابتداء أيضاً مذهبان ، وفائدة
الخلاف ، ما إذا قال له : « على من درهم إلى عشرة » أو قال : « بعثك من هذا
الجدار إلى هذا الجدار » ، والمفقى به عندنا أنه لا يدخل الجدار في البيع ،
ولا الدرهم العاشر في الإقرار ، وفي الفرق نظر ، فإن قيل هذا الخلاف ينبغي
أن يكون في « إلى » خاصة . وإما « حتى » فقد نص أهل العربية على أن
ما بعدها يجب أن يكون من جنسه وداخلا في حكمه .

قلنا : الخلاف عام ، وكلام أهل العربية فيما إذا كانت عاطفة ، أما إذا
كانت غاية بمعنى « إلى » فلا ، ومنه قوله تعالى : (سلام هي حتى مطلع
الفجر) (٤) .

(قوله : وجوب غسل المرفق للاحتياط) جواب عن سؤال مقدر
توجيهه : أنه لو كان ما بعد الغاية غير داخل فيما قبله لمكان غسل المرافق
غير واجب وليس كذلك ، وجوابه ما في الكتاب وتقريره من وجهين :
أحدهما : « أن النبي ﷺ توضأ فأدار الماء على مرفقيه » (٥) فاحتمل

(١) انظر المحصول (١ / ٤٢٥ ، ٤٢٦) .

(٢) انظر : البرهان (١ / ١٩٢) .

(٣) انظر : الإحكام (٢ / ١٤٢) .

(٤) سورة القدر الآية ٥ .

(٥) رواه البيهقي من حديث جابر رضي الله عنه - بلفظ « كان النبي ﷺ - » =

أن يكون غسله واجباً ، وتكون « إلى » بمعنى « مع » كما قد قيل في قوله
تعالى : (ولا تأكلوا أموالهم إلى أموالكم) (١) واحتمل أن لا يكون
واجباً فأوجبناه للاحتياط .

الثاني : أن المرفق لما لم يكن متميزاً عن اليد امتيازاً حسيماً وجب غسله
احتياطياً حتى يحصل العلم بغسل اليد ، وعلى هذا التقرير يكون فيه إشعار
باختيار التفصيل الذي نقلناه عن اختيار الإمام : قال ابن الحاجب : وحكم
الغاية في عودها إلى الجمل كحكم الصفة (٢) .

المخصص المنفصل وأنواعه

قال : (والمنفصل ثلاثة - الأول : العقل كقوله تعالى : (الله خالق
كل شيء) الثاني : الحس مثل : (وأوتيت من كل شيء) الثالث : الدليل
السمعي وفيه مسائل :

الأولى : الخاص إذا عارض العام يخصه علم تأخره أم لا ، وأبو حنيفة
يجعل المتقدم منسوخاً وتوقف حيث جهل ، لنا : (إعمال الداليلين أولى) .

أقول : لما فرغ من المخصصات المتصلة شرع في المنفصلة ، والمنفصل
هو الذي يستقل بنفسه أي لا يحتاج في ثبوته إلى ذكر العام معه ، بخلاف
المتصل كالشرط وغيره وقسمه المصنف إلى ثلاثة أقسام وهي : العقل ،
والحس ، والدليل السمعي .

= إذا توضأ أدار الماء على مرفقيه ، قال النووي : وإسناده ضعيف (المجموع
١ / ٤٢٨) .

وقال : « وهذا الذي ذكره المصنف من وجوب غسل المرفقين هو مذهبنا
ومذهب العلماء كافة ، إلا ما حكاه أصحابنا عن زفر وأبي بكر بن داود أنها قالا :
لا يجب غسل المرفقين والكعبين ، »

(١) سورة النساء الآية ٢ .

(٢) انظر : المختصر بشرح العضد (٢ / ١٤٦) .

ولفائل أن يقول : يرد عليه التخصيص بالقياس ، وبالعادة ، وقرائن الأحوال إلا أن يقال : إن القياس من الأدلة السمعية ، ولهذا أدرجه في مسائله ، ودلالة القرينة والعادة عقلية ، وفيه نظر . لأن العادة قد ذكرها في قسم الدليل السمعي ، وحينئذ فيلزم فساد أو فساد الجواب .

المخصص الأول : العقل والتخصيص به على قسمين :

أحدهما : أن يكون بالضرورة كقوله تعالى : (الله خالق كل شيء) (١) فإننا نعلم بالضرورة أنه ليس خالقاً لنفسه ، والتمثيل بهذه الآية ينبني على أن المتكلم يدخل في عموم كلامه وهو الصحيح كما تقدم . وعلى أن الشيء يطلق على الله تعالى ، وفيه مذهبان للمتكلمين ، والصحيح إطلاقه عليه لقوله تعالى : (قل أي شيء أكبر شهادة قل الله شهيد بيني وبينكم) (٢) .

والثاني : أن يكون بالنظر كقوله تعالى : (والله على الناس حجة البيت) (٣) فإن العقل قاض بإخراج الصبي والمجنون للدال على امتناع تكليف الغافل .

المخصص الثاني : الحس ، أي المشاهدة وإلا فالدليل السمعي من المحسوسات أيضاً ، وقد جعله المصنف قسميه ، ومثاله قوله تعالى لإخباراً عن بلقيس : (وأوتيت من كل شيء) (٤) فإنها لم تؤت شيئاً من الملائكة ولا من العرش ، وقد اعترض على هذا التمثيل بأن العرش والكرسي ونحو ذلك وإن كنا نقطع بعدم دخوله لكنه لا يشاهد بالحس حتى يقال : المخرج له الحس . والأولى التمثيل بقوله تعالى : (تدمر كل شيء) (٥) فإننا نشاهد أشياء كثيرة لا تدمر فيها كالسموات والجبال .

(١) سورة الانعام من الآية ١٠٢ . (٢) سورة الانعام من الآية ١٩ .

(٣) سورة آل عمران من الآية ٩٧ .

(٤) سورة النمل من الآية ٢٣ .

(٥) سورة الاحقاف من الآية ٢٥ .

الثالث : الدليل السمعي ، وجعله المصنف مشتملاً على تسع مسائل :

الأولى : في بيان ضابط كل على سبيل الإجمال عند تعارض الدليلين السمعيين ، والمسائل الباقية في بيان التخصيص بالأدلة السمعية :

المسألة الأولى

في تعارض العام والخاص

الخاص إذا عارض العام ، أي دل على خلاف مادل ، فيؤخذ بالخاص سواء علم تأخير عن العام أو تقديمه أو لم يعلم شيء منهما ، ونقله الإمام عن الشافعي واختاره هو ، وأتباعه ، وابن الحاجب (١) : وذهب أبو حنيفة وإمام الحرمين إلى الأخذ بالتأخر ، سواء كان هو الخاص أو العام لقول ابن عباس : كنا نأخذ بالأحدث فالأحدث ، (٢) فعلى هذا إن تأخر العام نسخ الخاص ، وإن تأخر الخاص نسخ من العام بقدر مادل عليه ، فإن جهل التاريخ وجب التوقف إلى أن يترجح أحدهما على الآخر بمرجح ما ، كتضمنه حكماً شرعياً أو اشتهاً روايته ، أو عمل الأكثرية ، أو يكون أحدهما محرماً ، والآخر غير محرم ، فإنه لا توقف بل يقدر المحرم متأخراً ، ويعمل به احتياطياً . ومنهم من بالغ فقال : إن الخاص ، وإن تأخر عن العام ولسكنه ورد عقبه من غير تراخ فإنه لا يقدم على العام بل لابد من مرجح حكاة في المحصول .

(١) انظر : المحصول (١ / ٤٤٠ - ٤٤٧) والمختصر بشرح العضد

(٢ / ١٤٧) .

(٢) روى مسلم في صحيحه (٢ / ٧٨٤) والبيهقي في سننه (٤ / ٢٤٦)

ومالك في الموطأ (١ / ٢٩٤) والدارمي في سننه (٢ / ٩) عن ابن عباس

- رضي الله عنهما - قال : إن رسول الله - ﷺ - خرج إلى مكة عام الفتح في

رمضان فصام حتى بلغ الكديد ، ثم أفطر فأفطر الناس ، وكانوا يأخذون

بالأحدث من أمر رسول الله - ﷺ - .

حجة الشافعي : أنا إذا جعلنا الخاص المتقدم مخصوصاً للعام المتأخر فقد أعملنا الدليلين ، أما الخاص فواضح ، وأما العام ففي بعض ما دل عليه ، وإذا لم نجعله مخصوصاً له بل جعلناه منسوخاً ، فقد ألقينا أحدهما ولا شك أن أعمال الدليلين أولى . وأعلم أن ما قاله المصنف من الأخذ بالخاص الوارد بعد العام محله إذا كان وروده قبل حضور وقت العمل بالعام ، لأنه إذا كان كذلك كان بياناً لتخصيص سابق ، يعني دالاً على أن المتكلم كان قد أراد به البعض ، وتأخير البيان جائز على الصحيح فأما إذا ورد بهمـد حضور وقت العمل بالعام ، فإنه يكون نسخاً وبياناً لمراد المتكلم الآن دون ما قبل ، لأن البيان لا يتأخر عن وقت الحاجة هكذا قاله في المحصول ، وحينئذ فلا تأخذ مطلقاً ، وإنما نأخذ به حيث لا يؤدي إلى نسخ المتواتر بالآحاد كما سيأتي :

المسألة الثانية

في تخصيص العام من الكتاب

قال البيضاوي : (الثانية : يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب ، وبالسنة المتواترة ، والإجماع كتخصيص . والمطلقات يقربهن بأنفسهن ثلاثة قروء ، بقوله تعالى : (وأولات الأحمال أجلن) وقوله تعالى : (يوصيكم الله في أولادكم) الله في أولادكم) بقوله عليه الصلاة والسلام : « القاتل لا يرث » ، والزانية والزاني فاجلدوا ، برجمه ﷺ للحصن ، وتنصيف حد القذف على العبد) . أقول : شرع في بيان تخصيص المقطوع بالمقطوع ، فذكر أنه يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب ، وبالسنة المتواترة قولاً كانت أو فعلاً ، وبالإجماع .

ثم ذكر أمثلتهما بطريق اللف والنشر ، وأهل تخصيص السنة المتواترة بهذه الثلاث أيضاً ، وهو جائز ، وفي المحصول عن بعض الظاهرية : أن

الكتاب لا يكون مخصوصاً أصلاً لا لكتاب ولا لسنة ، واحتج بقوله تعالى : (لتبين للناس ما نزل إليهم) (١) ففوض أمر البيان إلى رسوله ﷺ فلا يحصل إلا بقوله .

ومثل المصنف تخصيص الكتاب بالكتاب بقوله تعالى : (وأولات الأحمال أجلن أن يضعن حملهن) (٢) فإنه مخصص لعموم قوله تعالى : (والمطلقات يقربهن بأنفسهن ثلاثة قروء) (٣) .

وللخصم أن يقول : لا أسلم أن تخصيص المطلقات بهذه الآية ، فقد يكون بالسنة ، وجوابه أن الأصل عدم دليل آخر .

ومثال تخصيص الكتاب بالسنة القولية قوله ﷺ : « القاتل لا يرث » (٤) فإنه مخصص لعموم قوله تعالى : (يوصيكم الله في أولادكم) (٥) وهذا التمثيل غير صحيح ، فإن الحديث المذكور غير متواتر اتفاقاً ، بل غير ثابت فإن القرمذي نص على أنه لم يصح ، وقد ذكره ابن الحاجب مثالا لتخصيص الكتاب بالآحاد (٦) . نعم إذا جاز التخصيص بالآحاد للمتواتر أولى .

(١) سورة النحل من الآية ٤٤ .

(٢) سورة الطلاق من الآية ٤ .

(٣) سورة البقرة من الآية ٢٢٨ .

(٤) رواه الترمذي : كتاب الفرائض - باب ما جاء في إبطال ميراث القاتل ٢١٠٩ ، وابن ماجه : كتاب الديات - باب القاتل لا يرث ٢٦٤٥ من حديث أبي هريرة - رضى الله عنه - وله طرق أخرى كثيرة لم تسلم من الطعن ، إلا أنه يقوى بعضها بعضاً وإن لم تصل إلى درجة الصحيح ، فضلاً عن أن تكون متواترة ، فالتمثيل به هنا فيه نظر .

(٥) سورة النساء من الآية ١١ .

(٦) انظر : المختصر بشرح المعتمد (١٤٩ / ٢) .

وأما تخصيص الكتاب بالسنة الفعلية ، فلأن النبي ﷺ : « رجم المحسن » (١) فكان فعله مخصصاً لعموم قوله تعالى : (الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة) (٢) وفي هذا نظر أيضاً لجواز أن يكون لإخراج المحسن إنما هو بالآية التي نسخت تلاوتها وبقي حكمها ، ، وهي قوله تعالى : (الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله وانه عزيز حكيم) ، فإن هذا كان قرآناً ولكن نسخت تلاوته فقط كما سيأتي في كلام المصنف ، فيجوز أن يكون التخصيص به لا بالسنة ، فإن المراد بالشيخ والشيخة ، إنما هو « الثيب والثيبة » ، ثم إن المصنف أيضاً قد ذكر هذا بعينه مثلاً لنسخ الكتاب بالسنة كما سيأتي .

ومثال تخصيص الكتاب بالإجماع تنصيف حد القذف على العبد (٣) ، فإنه ثابت بالإجماع فكان مخصصاً لعموم قوله تعالى : (والذين يرمون المحسنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة) (٤) .

فإن قيل : الكتاب والسنة المتواترة موجودان في عصره عليه الصلاة

(١) ورد عن النبي ﷺ - أنه « رجم ماعز بن مالك الأسلمي ، وهو حديث متواتر ، روى عن أبي بكر ، وأبي هريرة ، وجابر ، وابن عباس ، وجابر بن سمرة ، وأبي سعيد الخدري ، وبريدة ، وأبي ذر ، وأبي برزة ، ونصر ابن دهر وغيرهم أخرجه البخاري : كتاب الحدود - باب - سؤال الإمام المقر : هل أحضرت أخرجه أحمد في مسنده (٨ / ١) ومسلم : كتاب الحدود - باب : من اعترف على نفسه بالزنا ، وأبو داود : كتاب الحدود - باب : رجم ماعز بن مالك حديث ٤٤٢٨ ، والترمذي : أبواب الحدود - باب : ما جاء في درء الحد عن المعترف إذا رجع حديث ١٤٢٨ ، وابن ماجه : كتاب الحدود - باب : الرجم ٢٥٥٤ وله روايات أخرى متعددة كلها صحيحة .

(٢) سورة النور من الآية ٢ .

(٣) انظر بداية المجتهد لابن رشد (٢ / ٣٣١) .

(٤) سورة النور من الآية ٤ .

والسلام مشهوران ، وانعقاد الإجماع بعد ذلك على خلافهما خطأ ، وفي عصره لا ينعقد . قلنا : لانسلم أن التخصيص بالإجماع بل ذلك لإجماع على التخصيص ، ومعناه أن العلماء لم يخصصوا العام بنفس الإجماع ، وإنما أجمعوا على تخصيصه بدليل آخر ، ثم إن الآتي بعدهم يلزمه متابعتهم ، وإن لم يعرف المخصص .

المسألة الثالثة

في تخصيص المقطوع بخبر الواحد

قال البيضاوي : (الثالثة : يجوز تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بخبر الواحد ، ومنع قوم وابن حيان فيما لم يخص بمقطوع ، والكرخي بمنفصل لنا : إعمال الدليلين ولومن وجه أولى ، قيل : قال عليه الصلاة والسلام : « إذا روى عن حديث فأعرضوه على كتاب الله ، فإن وافقه فاقبلوه وإن خالفه فردوه » ، قلنا : منقوض بالمتواتر . قيل : الظن لا يعارض القطع قلنا : العام مقطوع المتن مظنون الدلالة ، والخاص بالعكس فتعادلا . قيل : لو خصص لنسخ . قلنا : التخصيص أهون) .

أقول : أخذ المصنف يتكلم على تخصيص المقطوع بالمظنون فذكر في تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بخبر الواحد أربعة مذاهب .

أصحها الجواز ونقله الأمدى عن الأئمة الأربعة (١) .

وقال قوم لا يجوز مطلقاً .

وقال عيسى بن أبان : أن خص قبل ذلك بدليل قطعي جاز . لأنه يصير مجازاً بالتخصيص فتضعف دلالته ، وأما إذا لم يخص أصلاً أو خص بدليل ظني فإنه لا يجوز لسكوته قطعياً .

(١) انظر : الإحكام للأمدى (٢ / ١٥٠ ، ١٥١) .

(٩ - الأسنوي - ٢٣)

وقال الكرخي : إن خص دليل منفصل جاز ، وإن خص بمفصل
أو لم يخص أصلاً فلا يجوز ، وتمايله كتمثيل مذهب ابن أبان ، لأن
الكرخي يرى أن المخصوص بمفصل يكون حقيقة دون المخصوص بمفصل .

(قوله : والكرخي بمفصل) أي ومنع الكرخي فيما لم يخص
بمفصل سواء خص بمفصل أو لم يخص أصلاً ، فإن خص بمفصل جاز .

واعلم أن الإمام ، وصاحب الحاصل ، وابن الحاجب وغيرهم إنما حكوا
هذه المذاهب في تخصيص الكتاب بخبر الواحد ، ولم يحكوها في تخصيص
السنة المتواترة به فهل ذكر المصنف ذلك قياساً أم نقلاً فليحظر ، أيضاً فقد
تقدم من كلامه أن ابن أبان يرى أن العام المخصوص ليس بحجة أصلاً
فكيف يستقيم مع ذلك ما حكاه عنه (١) .

أدلة الجواز

(قوله : لنا) أي الدليل على الجواز مطلقاً : أن فيه إعمالاً للدليلين ،
أما الخاص فن جميع وجوهه ، أي في جميع ما دل عليه ، وأما العام فن
وجه دون وجه ، أي في الأفراد التي سككت عنها الخاص دون ما نفاها ،
وفي منع التخصيص إلغاء لأحد الدليلين ، وهو الخاص ولا شك أن إعمال
الدليلين ولو من وجه أولى من إلغاء أحدهما .

دلة المانعين

احتج الخصم بثلاثة أوجه أحدها : الحديث الذي ذكره المصنف ،

(١) انظر : المحصول (١ / ٣٢ وما بعدها) : الفصل الرابع : في تخصيص
المقطوع بالمظنون - مسألة تخصيص الكتاب بخبر الواحد ، وشرح المصنف على
المختصر (٢ / ١٤٩) .

وهو حديث غير معروف (١) ثم إن هذا الدليل خاص بالكتاب ، والدعوى
المنع فيه وفي السنة المتواترة وهو يقوى الاعتراض السابق في نقل الخلاف
في تخصيص السنة وأجاب المصنف : بأن الاستدلال به منقوض بالسنة
المتواترة ، فإنها تخصيص دليله ، والعام المخصص حجة في الباقي .

الثاني : أن الكتاب والسنة المتواترة قطعيان ، وخبر الواحد ظني ،
والظن لا يعارض القطع لعدم مقاومته لقطعيته ، وجوابه : أن العام الذي
هو الكتاب أو السنة المتواترة متنه مقطوع به ، أي يقطع بكونه من القرآن
أو السنة لأننا قد علمنا استناده إلى الرسول قطعاً ، ودلالته مظلونة لاحتمال
التخصيص ، والخاص بالعكس ، أي متنه مظنون لكونه من رواية
الأحاد ، ودلالته مقطوع بها ، لأنه لا يحتمل الأفراد الباقية بل لا يحتمل
إلا ما تعرض له فكل واحد منهما مقطوع به من وجه ، ومظنون من
وجه فتما دلا .

فإن قيل : إذا كانا متساويين فلا يقدم أحدهما على الآخر بل يجب
التوقف ، وهو مذهب القاضي ، قلنا : يرجع تقديم الخاص بأن فيه إعمالاً
للدليلين ، وما قاله المصنف ضعيف ، لأن خبر الواحد مظنون الدلالة أيضاً ،
لأنه يحتمل المجاز والنقل وغيرهما مما يمنع القطع ، غايته أنه لا يحتمل
التخصيص . نعم يمكنه أن يدعى أن دلالة الخاص على مدلوله الخاص
أقوى من دلالة العام عليه فلذلك قدم .

الدليل الثالث : لو جاز تخصيصهما ما خبر الواحد لجاز نسخهما به ،

(١) حديث : إذا روى عن حديث فاعرضوه على كتاب الله . . . ، قال
عنه الخطابي : وضعته الرنادقة ، ونقل ابن عبد البر عن عبد الرحمن بن مهدي :
أن الرنادقة والخوارج وسئل ابن حجر العسقلاني فقال : طرقة لا تلتزم من
مقال انظر : الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة ص ٣١٢ ، كشف
الحفا (١ / ٨٦) جامع بيان العلم وفضله (٢ / ١٩١) .

لأن النسخ أيضاً في الأزمان لكن النسخ باطل بالاتفاق فكذلك التخصيص .
وجوابه أهون من النسخ ، لأن النسخ يرفع الحكم بخلاف التخصيص ،
ولا يلزم من تأثير الشيء في الأضعف تأثيره في الأقوى .

التخصيص بالقياس

قال المصنف : (وبالقياس ، ومنع أبو علي ، وشرط ابن أبان التخصيص ،
والكرخي بمنفصل ، وابن شريح الجلاء في القياس ، واعتبر حجة الإسلام
أرجح الظنين ، وتوقف القاضي وإمام الحرمين . لنا : ما تقدم . قيل :
القياس فرع ، فلا يقدم . قلنا : على أصله : قيل : مقدماته أكثر . لنا : قد
يكون بالعكس ، ومع هذا فإعمال الكل أخرى) .

أقول : هذا معطوف على قوله بخبر الواحد ، أى يجوز تخصيص
الكتاب والسنة المتواترة بخبر الواحد ، وبالقياس أيضاً .

واعلم أن القياس إن كان قطعياً فيجوز التخصيص به بلا خلاف كما
أشار إليه الإنباري شارح البرهان وغيره ، وإن كان ظاهياً ففيه مذاهب ،
حكى المصنف منها سبعة :

الصحيح الجواز مطلقاً ، ونقله الإمام عن الشافعي ، ومالك ، وأبي حنيفة ،
والأشعري ، ونقله الأمدى ، وابن الحاجب عن أحمد أيضاً ،

الثاني : قاله أبو علي الجبائي : لا يجوز مطلقاً ، واختاره الإمام في المعالم ،
وبالبلغ في إنكار مقابله مع كونه صحيحه في المحصول ، والمنتخب ، وموضوعها
في المعالم هو آخر القياس .

الثالث : قاله عيسى بن أبان : إن خص قبل ذلك دليل آخر غير القياس
جواز ، سواء كان التخصيص متصلاً أو منفصلاً ، وإن يخصص فلا يجوز ،
لكن يشترط في الدليل المخصص على هذا المذهب أن يكون مقطوعاً به ،

لأن تخصيص المقطوع بالمظنون عنده لا يجوز كما تقدم في أول المسألة فانهم
ذلك وحذفه المصنف للاستغناء عنه بما تقدم .

الرابع : قاله الكرخي وهو : أنه إن كان قد خصص بدليل منفصل
جاز وإلا فلا .

الخامس : قاله ابن شريح : إن كان القياس جلياً جاز ، وإن كان خفياً
فلا ، وفي الجلي مذاهب حكاهما في المحصول ، ولم يرجع شيئاً منها ، ورجع
في المنتخب أنه قياس المعنى ، والحقى قياس الشبه ، وقال ابن الحاجب : الجلي :
هو ما قطع بنفى تأثير الفارق فيه ، ومستعرف ذلك في القياس إن شاء
الله تعالى .

السادس : قاله حجة الإسلام الفزالي : أن هذا العام وإن كان مقطوع
المتن لكن دلالة ظنية كما تقدم ، والقياس أيضاً دلالة ظنية ، وحيث إن
تفاوتنا في الظن فالعبرة بأرجح الظنين ، وإن تساوى فالتوقف .

السابع : التوقف ، وهو مذهب القاضي أبي بكر ، وإمام الحرمين ،
والمختار عند الأمدى أن علة القياس إن كانت ثابتة بنص أو إجماع جاز
التخصيص وإلا فلا (١) .

وقال ابن الحاجب : المختار : أنه يجوز إذا ثبتت العلة بنص أو إجماع
أو كان أصل القياس من الصور التي خصت عن العموم . قال : فإن لم يكن
شيء من ذلك نظر : إن ظهر في القياس رجحان خاص أخذنا به وإلا فأخذ
بالعموم (٢) .

(قوله : لنا ما تقدم) أى في خبر الواحد وهو : أن إعمال الدليلين
ولو من وجه أولى .

(١) انظر في هذه الأقوال : (المحصول ١ / ٤٣٦ وما بعدها ، والإحكام
للأمدى ٢ / ١٥٩ وشرح العضد على المختصر ٢ / ١٥٣ ، والبرهان ١ / ٤٢٨) .
(٢) انظر : المختصر مع شرح العضد (٢ / ١٥٣ ، ١٥٤) .

(قوله : قيل القياس فرع) أى احتج أبو على على أنه لا يجوز مطلقاً

بوجهين :

أحدهما : أن القياس فرع عن النص ، لأن الحكم المقاس عليه لا بد وأن يكون ثابتاً بالنص لأنه لو كان ثابتاً بالقياس لزم الدور أو التسلسل ، وإذا كان فرعاً عنه فلا يجوز تخصيصه به ، ولا يلزم تقديم الفرع على الأصل .

وأجاب المصنف بقوله : (قلنا : على أصله) يعنى سلمنا أن القياس لا يقدم على الأصل الذى له ، لكننا إذا خصصنا العموم به لم نقدمه على أصله ، وإنما قدمناه على أصل آخر .

الثانى : أنه لما ثبت أن القياس فرع عن النص لزم أن تكون مقدماته أكثر من مقدمات النص ، فإن كل مقدمة يتوقف عليها النص فى إفادة الحكم ، كعدالة الراوى ، ودلالة اللفظ على المعنى ، فإن القياس يتوقف عليها أيضاً ، يختص القياس بتوقفه على مقدمات أخرى كبيان العلة ، وثبوتها فى الفرع ، وانتفاء المعارض عنه ، وإذا كانت مقدماته المحتملة أكثر كان احتمال الخطأ إليه أقرب ، فيكون الظن الحاصل منه أضعف ، فلو قدمنا القياس على العام فقدمنا الأضعف على الأقوى وهو ممتنع .

وأجاب المصنف بوجهين : أحدهما أن مقدمات العام الذى يراد تخصيصه قد تكون أكثر من مقدمات القياس ، وذلك بأن يكون العام المخصوص كثير الوسائط ، أى بيننا وبين النبى ﷺ ، أو كثير الاحتمالات المخلة بالفهم ، ويكون العام الذى هو أصل القياس قريباً من النبى ﷺ قليل الاحتمالات ، بحيث تكون مقدماته المتبعة فى القياس أقل من مقدمات العام المخصوص .

الثانى : سلمنا أن مقدمات القياس أكثر من مقدمات العام ، وأن للظن

مع ذلك يضعف ، لكن مع هذا يجب التخصيص لأن إعمال الدليلين أخرى أى أولى .

المسألة الرابعة

فى تخصيص المنطوق بالمفهوم

قال البيضاوى : (الرابعة : يجوز تخصيص المنطوق بالمفهوم ، لأنه دليل كتخصيص « خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء » إلا غير طعمه أو لونه أو ريحه ، بمفهوم « إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثاً ») .

أقول : إذا فرعنا إلى أن المفهوم حجة جاز عند المصنف تخصيص المنطوق به وبه جزم الأمدى وابن الحاجب ،

وقال الأمدى : لا نعرف فيه خلافاً سواء كان مفهوم موافقه أو مخالفة . وقد توقف الإمام فى المحصول فلم يصرح بشيء إلا أنه ذكر دليلاً يقتضى المنع على لسان غيره ، فقال مامعناه : ولقائل أن يقول : المفهوم أضعف دلالة من المنطوق فيكون التخصيص به تقديماً للأضعف على الأقوى (١) .

واستدل المصنف على الجواز بأن المفهوم دليل شرعى ، فجاز تخصيص العموم به جمعاً بين الدليلين كسائر الأدلة ، مثاله قوله عليه الصلاة والسلام « خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء » إلا ما غير طعمه أو لونه أو ريحه (٢) مع قوله ﷺ : « إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثاً » (٣) فإن الأول يدل بمنطوقه على أن الماء لا ينجس عند عدم التغير سواء كان قلتين أم لا ، والثانى يدل بمفهومه على أن الماء القليل ينجس وإن لم يتغير ، فيكون هذا المفهوم

(١) انظر : الإحكام (١٥٣/٢) وشرح العضد على المختصر (١٥٠/٢) .

(٢) تقدم تخريجه قريباً .

(٣) تقدم تخريجه .

مخصصاً لمنطوق الأول ، ولم يمثل المصنف المفهوم الموافقة ، ومثاله : ما إذا قال : من دخل دارى فاضربه ، ثم قال : إن دخل زيد فلا تغل له أف ،

المسألة الخامسة

في التخصيص بالعادة والتقرير

قال البيضاوى : (الخامسة : العادة التي قررها رسول الله ﷺ تخصيص ، وتقريره عليه السلام على مخالفة العام تخصيص له ، فإن ثبت حكمى على الواحد حكمى على الجماعة ، يرتفع الحرج الباقي) .

أقول : لا إشكال في أن العادة القولية تخصص العموم ، نص عليه الغزالي : وصاحب المعتمد ، والامدى ، ومن تبعه (١) ، كما إذا كان من عاداتهم إطلاق الطعام على المقتات خاصة ، ثم ورد النهى عن بيع الطعام بجنسه متفاضلاً ، فإن النهى يختص بالمقتات ، لأن الحقيقة العرفية مقدمة على اللغوية . وأما العادة الفعلية ، وهى مسألة الكتاب كما إذا كان من عاداتهم أن يأكلوا طعاماً مخصوصاً ، وهو البر مثلاً فورد النهى المذكور وهو يبيع الطعام بجنسه فى ذلك مذهبان :

قال أبو حنيفة : يختص النهى بالبر لأنه المعتاد . وذهب الجمهور إلى إجراء العلو على عمومهم هكذا نقله الامدى . وابن الحاجب (٢) ، وغيرهما وقال فى المحصول : اختلفوا فى التخصيص بالعادات ، والحق أنها إن كانت موجودة فى عصره عليه الصلاة والسلام ، وعلم بها ، وأقرها كما إذا اعتادوا بيع الموز متفاضلاً بعد ورود النهى ، وأقره فإنها تكون مخصصة ، ولكن التخصيص فى الحقيقة هو التقرير ، وإن لم تكن بهذه الشروط فإنها لا تخصص ،

(١) انظر : المستصفى (٢ / ٢٩) ، المعتمد (٣٠١ / ١) والإحكام ، للامدى (١٥٧ / ٢) .

(٢) انظر : المختصر مع شرح العضد (١٥٢ / ٢) .

لأن أفعال الناس لا تكون حجة على الشرع ، نعم إن أجمعوا على التخصيص لدليل آخر فلا كلام (١) .

وهو فى الحقيقة موافق لما قاله الجمهور فإنهم يقولون : أن العادة بمجرد العادة لا تخصص ، وإن التقرير يخصص ، وعلى هذا فالمراد من قول الجمهور أن العادة لا تخصص أن غير المعتاد يكون ملحقاً بالمعتاد فى الدخول ، والمراد من قول الإمام : « أن العادة أتت قررها الرسول تخصص ، أن المعتاد يكون خارجاً من غير المعتاد فيهما مسألتان .

(قوله : وتقريره) يعنى أن النبي ﷺ إذا رأى شخصاً بفعل فعلاً مخالفاً للدليل العام فأقره عليه ، فيكون إقراره تخصيصاً للفاعل ، بمعنى أن حكم العام لا يثبت فى حقه ، لأنه عليه الصلاة والسلام لا يقر على باطل ، نعم إن ثبت هذا الحديث المروى عن النبي ﷺ وهو « حكمى على الواحد حكمى على الجماعة » (٢) يرتفع حكم العام عن الباقيين أيضاً ، ويكون ذلك نسخاً لا تخصيصاً .

قال ابن الحاجب : كذلك إن لم يثبت ، ولكن ظهر معنى يقتضى جواز ذلك فإننا نلحق بالمخالف من وافقه فى ذلك المعنى ، وهذا الحديث

(١) انظر : المحصول (١ / ٤٥١ ، ٤٥٢) .

(٢) حديث « حكمى على الواحد حكمى على الجماعة ، فنقله كتب الاصول بهذا اللفظ ، وهو غير موجود فى كتب الحديث بهذا اللفظ ، قال المزي والذهبي والعراقي والسخاوى : لا أصل له ، لكن فى معناه ما رواه النسائي والترمذى عن محمد ابن المنكدر قال : سمعت أميمة بنت رقية تقول : بايعت رسول الله - ﷺ - فى نسوة فقال لنا : « فيما استطعتن وأطقن ، قلت : الله ورسوله أرحم منا بأنفسنا . فقلت يا رسول الله بايعتنا ، فقال رسول الله - ﷺ - : ما قولى لامرأة واحدة إلا كقولى لمائة امرأة ، انظر : المقاصد الحسنة ص ١٩٢ .

سئل عنه الحافظ جمال الدين المزي (١) فقال: إنه غير معروف فلذلك توقف فيه المصنف .

قال الأمدى : ولا فرق في دلالة التقرير على الجوازين أن يكون الشخص عالماً بسبق التحريم أم لا ، وإلا كان فيه تأخير البيان عن وقت الحاجة ، ثم قال هو وابن الحاجب : إنه يشترط أن يكون عليه الصلاة والسلام قادراً على الإمكان ، وأن يعلم من الفاعل الإصرار على ذلك الفعل ، واعتقاده الإباحة كتردد اليهود إلى كنائسهم (٢) .

المسألة السادسة

في التخصيص بالسبب - ومذهب الراوى

قال البيضاوى : (السادسة : خصوص السبب لا يخص ، لأنه لا يعارضه ، وكذا مذهب الراوى ، كحديث أنى هريرة رضى الله عنه ، وعمله في الولوج لأنه ليس بدليل . قيل : خالف لدليل وإلا لا فقدحت روايته . قلنا : ربما ظنه دليلاً ولم يكن) .

أقول : هذه المسألة وما بعدها إلى آخر الباب فيما جعله بعضهم مخصصاً مع أن الصحيح خلافه :

التخصيص بالسبب

اعلم أنه إذا ورد الخطاب جواباً عن سؤال فإن كان لا يستقل بنفسه كان تابعاً للسؤال في عمومته وخصوصه . أما العموم فكقوله عليه الصلاة والسلام وقد سئل عن بيع الرطب بالتمر « أينقص الرطب إذا جف » قالوا :

(١) هو يوسف بن عبد الرحمن بن يوسف ، أبو الحجاج المزي ، محدث الديار الشامية في عصره . توفي سنة ٥٧٤٢ هـ . (النجوم الزاهرة ١٠ / ٧٦ ، الأعلام للزركلى ٩ / ٣١٣) .

(٢) انظر : الإحكام (١٥٥ / ٢) ، وشرح العضد على المختصر (١٥١ / ٢) .

نعم فقال : « فلا إذن » (١) فإنه يغم كل بيع وارد على الرطب ، وأما الخصوص فكما لو قال قائل توضأت بماء البحر ، فقال : بجزئك .

قال الأمدى : وهذا لا يدل على جوازه في حق غيره ، لأنه سأل عن وضوئه خاصة ، فأجابه عنه ولا عموم في اللفظ ، ولعل الحكم على ذلك الشخص لمعنى يخصه كتخصيص خزينة بقبول شهادته وحده (٢) ، وأبى بردة بإجزاء العناق في الأضحية (٣) . ومن هذا القسم قول القائل : والله لا آكل جواباً لمن سألته فقال : كل عندي ، فإن العرف يقتضى عود السؤال في الجواب فلا يحث إلا بالآكل عنده .

وإن كان مستقلاً بنفسه ، بحيث لو قيل وحده لأفاد معنى مستقلاً ، فإما إن يكون الجواب مساوياً للسؤال ، أو أخص ، أو أعم فإن كان مساوياً فلا كلام .

وإن كان أخص كقوله من أفطر في رمضان بهجاء فعليه الكفارة جواباً لمن سأل عن مطلق الإفطار في رمضان قال في المحصول فلا يجوز إلا بثلاثة شروط :

أحدها : أن يكون في المذكور تنبيه على ما لم يذكر .

والثاني : أن يكون السائل مجتهداً .

والثالث : أن لا تفوت المصلحة باشتغال السائل بالاجتهاد (٤) .

(١) أخرجه أبو داود : كتاب البيوع - باب في التمر بالتمر حديث ٣٣٥٩ ، والترمذى : كتاب البيوع - باب : ما جاء في النهى عن المحاقلة حديث ١٢٢٥ ، والنسائي : كتاب البيوع - باب : اشتراء التمر بالرطب (٧ / ٢٦٩) .

(٢) تقدم تخريجه .

(٣) تقدم تخريجه .

(٤) قاله الإمام الرازى في المحصول (١ / ٤٤٨) .

ولأن كان أهم كقوله عليه الصلاة والسلام : « الخراج بالضمان » (١) ، حين سئل عن اشتري عبداً فاستعمله ثم وجد به عيباً فرده ، وكقوله وقد سئل عن بئر بضاعة « خلق الله الماء طهوراً » (٢) فهل العبارة بعموم اللفظ أو بخصوص السبب فيه مذهبان :

أحدهما : وهو الأصح عن ابن برهان ، والآمدى ، والإمام ، وأتباعهما ، كالمصنف ، وابن الحاجب (٣) أن العبارة بعموم اللفظ ، ولهذا قال : (خصوص السبب لا يخصه) أي لا يخصص العام الوارد على ذلك السبب بل يكون باقياً على مدلوله من العموم سواء كان السبب هو السؤال كما مثناه أو لم يكن كما روى أنه عليه الصلاة والسلام مر على شاة ليمونة وهى ميتة فقال : «أيا إهاب دبغ فقد طهر» (٤) هكذا قاله الآمدى ، وابن الحاجب وغيرهما وكانهم جعلوا الشاة سبباً لذكر العموم .

الأدلة

استدل المصنف على ما اختاره بأن اللفظ العام مقتضاه شمول الألفاظ ، وخصوص السبب لا يعارضه ، لأنه لا منافاة بينهما ، بدليل أن الشارع لو قال : يجب عليكم حمل اللفظ على عمومه ، ولا تخصوه بسببه لكان جائزاً ،

(١) رواه أبو داود : كتاب البيوع - باب فيمن اشترى عبداً حديث ٣٥١٨ ، والترمذى : كتاب البيوع - باب : فيمن اشترى العبد ١٢٨٥ .

(٢) تقدم تخريجه .

(٣) انظر : الإحكام (٢/ ٨٣ - ٨٧) والمحصل (١/ ٤٤٨) وشرح العوض (١٤٥/٢) .

(٤) رواه الترمذى : كتاب اللباس - باب ما جاء فى جلود الميتة إذا دبغت ١٧٢٨ ، والنسائى : كتاب الفرع والعتيرة - باب : جلود الميتة (٧/ ١٧٣) وابن ماجه : كتاب اللباس - باب : لبس جلود الميتة ٣٦٠٩ . وله روايات أخرى كثيرة انظر : تلخيص الجبير (١/ ٤٦ وما بعدها) .

ولو كان معارضاً له لكان ذلك متناقضاً ، وإذا لم يعارضه فيجب حمله على العموم عملاً بالمقتضى العام عن المعارض هكذا استدل الإمام على عدم المناقاة والمعارضة (١) .

واعترض عليه صاحب التنقيح فقال : إن الشارع لو تعبدنا بترك التخصيص بكل ما دل الدليل على كونه مخصصاً لكان جائزاً ، ولا يوجب ذلك خروجه عن أن يكون مخصصاً قبل التعبد بتركه فكذلك هذا ، والاولى الاستدلال على عدم المعارضة بإمكان إعمال العام فى صاحب السبب وغيره (٢) .

مذهب القائلين بالتخصيص

وذهب مالك ، وأبو ثور ، والمزنى إلى أن العبارة بخصوص السبب ونقله بعض الشارحين للمحصل عن القفال ، والدقاق أيضاً .

واستدلوا بأمور :

منها : أن السبب لو لم يكن مخصصاً لما نقله الراوى لعدم فائدته وجوابه : أن فائدته هى معرفة السبب ، وامتناع إخراجهم عن العموم بالاجتهاد ، أى بالقياس فإنه لا يجوز بالإجماع كما نقله الآمدى وغيره ، لأن دخوله مقطوع به ، لأن الحكم ورد بياناً له بخلاف غيره فإن دخوله مظنون . ونقل الآمدى ، وابن الحاجب وغيرهما عن الشافعى : أنه يقول بأن العبارة بخصوص السبب معتمدين على قول إمام الحرمين فى البرهان : إنه الذى صح عندى من مذهب الشافعى ، ونقله فى المحصول (٣) .

وما قاله الإمام مردود ، فإن الشافعى رحمه الله قد نص على أن السبب

(١) انظر : المحصول (١/ ٤٤٨ ، ٤٤٩) .

(٢) انظر : شرح تنقيح الفصول ص ٢١٦ - ٢١٨ .

(٣) انظر : البرهان (١/ ٣٧٢) والمستصفي (١/ ٤٤٨) .

لا أثر له فقال في الأم في باب ما يقع به الطلاق ، وهو بعد باب طلاق المريض مانعه : « وما يصنع السبب شيئاً ، إنما يصنعه الالفاظ ، لأن السبب قد يكون ، ويحدث الكلام على غير السبب ولا يكون مبتدأ الكلام الذي حكم ، فإذا لم يصنع السبب بنفسه شيئاً لم يصنعه لما بعده ، ولم يمنع ما بعده أن يصنع ماله حكم إذا قيل ، (١) .

وذكر ابن برهان في الوجيز نحوه أيضاً قالوا : فإن كان اللفظ على عمومه فلماذا قدم الشافعي العموم العري عن السبب على العموم الوارد على سبب ؟ قلنا : ما أورده من السبب وإن لم يكن مانعاً من الاستدلال ومانعاً من التعلق به ، فإنه يوجب ضعفاً فقدم العري عن السبب لذلك .

وهذه الفائدة التي حصلت بطريق العرض فائدة حسنة ، وأما ما قاله إمام الحرمين فقد قال الإمام نضر الدين في مناقب الشافعي : إنه التيسر على ناقله ، وذلك لأن الشافعي رحمه الله يقول : إن الأمة تصير فراشاً بالوطء حتى إذا أتت بولد يمكن أن يكون من الوطء لحقه سواء اعترف به أم لا ، لقصة عبد بن زمعة لما اختصم هو وسعد بن أبي وقاص في المولود ، فقال سعد : هو ابن أخي عهد إلى أنه منه ، وقال عبد بن زمعة : هو أخي ولد على فراش أبي من وليدته ، فقال النبي ﷺ : « الولد للفراش وللعاهر الحجر » ، (٢) .

وذهب أبو حنيفة إلى أن الأمة لا تصير فراشاً بالوطء ، ولا يلحقه الولد إلا إذا اعترف به ، وحمل الحديث المتقدم على الزوجة ، وأخرج

(١) الأم للإمام الشافعي (٥ / ٢٤١) .

(٢) حديث صحيح : أخرجه البخاري : كتاب البيوع - باب تفسير المشبهات ٢٠٥٣ ، من حديث عائشة رضي الله عنها ، ومسلم : كتاب الرضاع - باب : الولد للفراش وتوفي الشبهات (١٤٥٧ / ٣٦) .

الأمة من عمومها ، فقال : الشافعي : إن هذا قد ورد على سبب خاص ، وهي الأمة لا الزوجة .

قال الإمام نضر الدين : فتوهم الواقف على هذا الكلام أن الشافعي يقول : إن العبرة بخصوص السبب ، ومراده أن خصوص السبب لا يجوز إخراجهم عن العموم بالإجماع كما تقدم ، والأمة هي السبب في ورود العموم فلا يجوز إخراجهم (١) .

ومن تفاريع هذه القاعدة اختلاف أصحابنا في أن العرايا هل يفتنن بالفقراء ، أم لا ؟ فإن اللفظ الوارد في جوازه عام ، وقد قالوا : إنه ورد على سبب ، وهو الحاجة ولما كان الراجح هو الأخذ بعموم اللفظ كان الراجح عدم الاختصاص بالفقراء .

التخصيص بمذهب الراوي

إذا روى الراوي حديثاً عاماً ، ولكن ثبت أنه لم يعمل بهذا العام فهل يكون عمله هذا مخصصاً للعام الذي رواه ؟ اختلاف العلماء في ذلك على مذهبين :

المذهب الأول لجمهور الأصوليين : أنه لا يكون مخصصاً للعموم على الصحيح عند الإمام ، والامدني ، وأتباعهما ونقله في المحصول عن الشافعي قال : بخلاف حمل الخبر على أحد مجليه ، فإن الشافعي يأخذ فيه بمذهب الراوي (٢) .

قال القرافي : وقد أطلقوا المسألة ، والذي اعتقده أن الخلاف مخصوص بالصحابي (٣) ، ثم مثل المصنف بقوله ﷺ : « إذا ولغ الكلب في الإناء »

(١) انظر : المحصول (١ / ٤٤٧ - ٤٤٩) .

(٢) انظر المحصول (١ / ٤٤٩) ، والإحكام ١٥٦ / ٢ وما بعدها .

(٣) انظر : شرح تنقيح الفصول ص ٢١٩ .

فاغسلوه سبعاً» (١) الحديث ، فإن أبا هريرة رواه مع أنه كان يغسل ثلاثاً فلا نأخذ بمذهبه ، لأن قول الصحابي ليس بدليل كما استترفه إن شاء الله تعالى وهذا المثال غير مطابق ، لأن التخصيص فرع العموم ، والسبع وغيرها من أسماء الأعداد نصوص في مدلولاتها لا عامة ، وقد ظفرت بمثال صحيح ذكره ابن برهان في الوجيز وهو قوله ﷺ « من بدل دينه فاقتلوه » (٢) فإن راويه هو ابن عباس ومذهبه أن المرأة إذا أردت لا تقتل ، فلذلك لا تقتل منع أبو حنيفة قتل المرتدة وذهب فريق إلى أن عمل الراوى مخصص للعام .

واستدلوا على ذلك بأن الراوى إنما خالف العام لدليل إذ لو خالفه لغير دليل لكان ذلك فسقاً قادحاً في قبول روايته ، وإذا ثبت أنه خالف لدليل كان ذلك الدليل هو المخصص .

والجواب : أنه ربما خالف لشيء ظنه دليلاً ، وليس هو بدليل في نفس الأمر يلزم القدح لظنه ، ولا التخصيص لعدم مطابقته ، وهذا الجواب يتجه إذا كان الراوى مجتهداً فإن كان مقلداً فلا .

المسألة السابعة

في أفراد فرد من أفراد العام بحكم العام

قال البيضاوى : (السابعة) أفراد فرد لا يخصص مثل قوله عليه الصلاة والسلام : «إيما إهاب دبغ فقد طهر» مع قوله في شاة ميمونة :

(١) رواه مسلم : كتاب الطهارة - باب : حكم ولوغ الكلب (٢٧٩ / ٨٩) والنسائي : كتاب المياه - باب سؤر الكلب (١٧٦ / ١) .

(٢) حديث صحيح : رواه البخارى : كتاب الجهاد - باب : لا يعذب بعذاب الله ٣٠١٧ ، كما رواه أبو داود : كتاب الحدود - باب الحكم فيمن ارتد ١٤٥١ ، والترمذى : كتاب الحدود - باب في المرتد ١٤٥٨ ، والنسائي : كتاب تحريم الدم - باب الحكم في المرتد (١٠٤ / ٧) وابن ماجه : كتاب الحدود - باب المرتد عن دينه ٢٥٣٥ ، وأحمد في مسنده (٢٨٢ ، ٢١٧ / ١) .

«دباغها طهورها» لأنه غير مناف ، قيل : المفهوم مناف . قلنا : مفهوم اللفظ مردود) .

أقول : إذا أفرد الشارع فرداً من أفراد العام ، أى نص على واحد مما تضمنه ، وحكم عليه بالحكم الذى حكم به على العام ، فهل يكون ذلك مخصصاً للعام ، فيسكون المراد به هذا الفرد فقط ، أو لا يكون مخصصاً له ؟ اختلف في ذلك على مذهبين :

المذهب الأول لجمهور العلماء : وهو أنه لا يكون مخصصاً له كقوله عليه الصلاة والسلام : «إيما إهاب دبغ فقد طهر» (١) مع قوله في شاة ميمونة «دباغها طهورها» (٢) .

والدليل عليه أن الحكم على الواحد لا ينافى الحكم على الكل ، لأنه لا منافاة بين بعض الشيء وكله ، بل الكل يحتاج إلى البعض وإذا لم يكن منافياً لم يكن مخصصاً ، لأن المخصص لابد أن يكون منافياً للعام .

واعلم أن الواقع في الصحيحين من رواية ابن عباس أو الشاة كانت لمولاة ميمونة ، تصدق بها عليها ، وقد تقدم تمثيل خصوص السبب بقصة ميمونة أيضاً وهو صحيح لكونه بلفظ آخر غير هذا .

وذهب أبو ثور إلى تخصيص الشاة بالذكر يدل بمفهومه على نفي الحكم عما عداه ، وقد تقدم أنه يجوز تخصيص المنطوق بالمفهوم . وجوابه : أن هذا مفهوم لقب ، وقد تقدم أنه مردود أى ليس بحاجة وهذا الجواب ذكره ابن الحاجب بلفظة (٣) .

(١) تقدم تخريجه .

(٢) رواه أبو داود : كتاب اللباس - باب في أهب الميثة ١٢٥٤ ، والنسائي : كتاب القرع والعيرة - باب جلود الميثة (١٧٤ / ٧) .

(٣) انظر : شرح المعتمد على المختصر (١٥٢ / ٢) .

(١٠ - الاستوى - ٢٣)

وهو أحسن من جواب الإمام فإنه أجاب هو وصاحب الحاصل : بأننا لا نقول بدليل الخطاب أى بمفهوم المخالفة (١) ، وهذا الإطلاق مخالف لما قرره في مفهوم الصفة والشرط وغيرهما .

واعلم أن مقتضى جواب المصنف ، وابن الحاجب تسليم التخصيص إذا كان المفهوم معمولاً به ، كما لو قيل : « اقتلوا المشركين » ثم قيل : « اقتلوا المشركين المجوس » وبه صرح أبو الخطاب الحنبلي على ما نقله عنه الأصفهاني شارح المحصول في المطلق والمقيد ، وحينئذ فيكون الكلام هنا في التخصيص من حيث هو بعض مع قطع النظر عما يعرض له مما هو معمول به .

المسألة الثامنة

في عطف الخاص على العام

قال المصنف : (الثامنة : عطف الخاص على العام لا يخصص مثل : « ألا يقتل مسلم بكافر » ، ولا ذو عهد في عهده » وقال بعض الحنفية : بالتخصيص تسوية بين المعطوفين : قلنا : التسوية في جميع الأحكام غير واجبة) .

أقول : إذا كان المعطوف عليه مشتملاً على اسم عام ، واشتمل المعطوف على ذلك الاسم بعينه ، لكن على وجه يكون مخصوصاً بوصف أو بغيره فهل يقتضى ذلك تخصيص المعطوف عليه . اختلف الأصوليون في ذلك على مذهبين :

المذهب الأول : لجمهور الشافعية واختاره البيضاوي أنه لا يكون تخصيصاً له .

المذهب الثاني : أنه يكون تخصيصاً له وهو مذهب الحنفية ، تسوية بين المعطوف والمعطوف عليه .

(١) انظر : المحصول (١ / ٤٥١) .

وجوابه : أن التسوية بينهما في جميع الأحكام غير واجبة بل الواجب إنما هو التسوية في مقتضى العامل .

مثال ذلك : أن أصحابنا قد استدلوا على أن المسلم لا يقتل بالكافر سواء كان حربياً أو ذمياً بقوله عليه الصلاة والسلام : « ألا لا يقتل مسلم بكافر » ، ولا ذو عهد في عهده ، (١) فإن الكافر هنا وقع بلفظ التنكير في سياق النفي فيعم ، فقالت الحنفية : الحديث يدل على أن المسلم لا يقتل بالكافر الحربى ، ونحن نقول به ، وبيانه : أن قوله : « ولا ذو عهد في عهده » معطوف على مسلم ، فيكون معناه : لا يقتل مسلم ، ولا ذو عهد في عهده بكافر ، وما يقوى أن المراد عدم قتله بالكافر أن تحريم قتل المعاهد معلوم لا يحتاج إلى بيان وإلا لم يكن للعهد فائدة ، ثم إن الكافر الذى لا يقتل به المعاهد هو الحربى ، لأن الإجماع قائم على قتله بمثله وبالذمى ، وحينئذ فيجب أن يكون الكافر الذى لا يقتل به المسلم أيضاً هو الحربى تسوية بين المعطوف والمعطوف عليه .

وجوابه : ما تقدم ، وهذا الجواب الذى ذكره المصنف باطل ، لأن الحنفية لا يقولون باشتراك المعطوف والمعطوف عليه في جميع الأحكام ، بل باشتراكهما في المتعلقات ، والاشتراك فيها واجب عند المصنف كما نص عليه في الاستثناء عقب الجمل فقال : لنا الأصل إشتراك المعطوف والمعطوف في المتعلقات كالحال والشرط وغيرهما .

هذا كلامه وهو مخالف للمذكور هنا لاسيما وقد صرح بالحال ، وهو غير المتنازع فيه هنا ، أعنى الصفة بل الجواب أن قوله « ولا ذو عهد في عهده » كلام مفيد لا يحتاج إلى إضمار الكافر ، لأنه ربما يوهم أن المعاهد

(١) حديث صحيح رواه البخارى : كتاب الديات - باب العاقلة ٦٩٠٣ ، من حديث على ابن أبى طالب - رضى الله عنه - وأبو داود : كتاب الديات - باب : أيقاد المسلم بالكافر ٤٥٣٠ ، والنسائى : كتاب القسامة - باب القود بين الأحرار والمهالك (٨ / ١٩ ، ٢٠) .

لا يقتل مطلقاً لا في حالة العهد ولا بعد انقضائه أو أنه لا أثر للعهد بالنسبة إلى القتل ، بل يقتل مطلقاً فقد ذكر ذلك دفعا لهذا التحريم .

واعلم أن من الناس من يعبر عن هذه المسألة بأن العطف على العام لا يوجب العموم في المعطوف خلافاً للحنفية ، وهو أيضاً صحيح ، فإن الحنفية قالوا : لو كان الكافر المذكور في الحديث عاماً للحربي والذي لكان المعطوف أيضاً كذلك ، فإن الكافر الذي لا يقتل به المعاهد إنما هو الحربي دون الذي ومن عبر بهذه العبارة الغزالي في المستصفي ، وابن الحاجب في مختصره ، إلا أن الغزالي قال : إن مذهبهم غلط ، وابن الحاجب قال : إنه الصحيح ، قال : إلا إذا دل دليل منفصل على التخصيص بهذا المثال بخصوصه (١) .

المسألة التاسعة

في عود ضمير بعض أفراد العام على العام

قال البيضاوي : (التاسعة : عود ضمير خاص لا يخصص مثل : « والمطلقات » مع قوله تعالى : « وبعولتهن » لأنه لا يزيد على إعادته) .
أقول : إذا ورد بعد العام ضمير عائد على بعض أفراد فهل يكون ذلك مخصصاً للعام أولاً على ثلاثة أقوال :

القول الأول وهو لجمهور الشافعية أن هذا الضمير لا يخصص العام واختاره الأمدى وابن الحاجب .

القول الثاني : أنه يخصصه وهو رأى الشافعي .

القول الثالث : التوقف وهو المختار في المحصول (٢) .

- (١) انظر : المستصفي (٢/٢٣ ، ٢٤ ، وشرح المضد على المختصر ٢/١٢٠) .
(٢) انظر : الإحكام (٢/١٥٨ ، ١٥٩ ، والمضد على المختصر ٢/١٥٢ ، والمحصول ١/٤٥٦) .

مثاله قوله تعالى : (والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء) (١) ثم قال : (وبعولتهن أحق بردهن) (٢) فإن المطلقات تشمل البوائن والرجعيات ، والضمير في قوله : (وبعولتهن) عائد إلى الرجعيات فقط ، لأن البائنة لا يملك الزوج ردها .

ولو ورد بعد العام حكم لا يتأتى إلا في بعض أفراد كان حكمه كحكم الضمير كما في قوله تعالى : (يا أيها النبي إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن) (٣) ثم قال : (لا تدرى لعل الله يحدث بعد ذلك أمراً) (٤) يعني الرغبة في مراجعتهم والمراجعة لا تتأتى في البائنة .

واستدل المصنف على بقاء العموم بقوله : لأنه لا يزيد على إعادته وفيه ضميران ملفوظ بهما .

فالأول يعود على لفظ الضمير من قوله : عود ضمير خاص ، أي لأن الضمير الخاص لا يزيد .

وأما الثاني فيحتمل أن يكون عائداً على إعادة العام المتقدم ، ولو أعيد فقبل وبعولة المطلقات أحق بردهن لم يكن مخصصاً اتفاقاً ، وإن كان المراد به الرجعيات فبطريق الأولى إعادة ماقام مقامه ، ويحتمل أن يكون عائداً على بعض الخاص ، وهو ما فهمه كثير من الشراح ويعنى بذلك أنه لو قيل وبعولة الرجعيات أحق بردهن لم يكن مخصصاً لما قبله ، فبالأولى ماقام مقامه ، والأول أصوب لتعبيره بالإعادة دون الإظهار ولأنه أبلغ في الحجة لكون الأول بعينه قد أعيد ، ولم يلزم منه التخصيص .

(١) سورة البقرة من الآية ٢٢٨ .

(٢) نفس الآية .

(٣) سورة الطلاق الآية ١ .

(٤) نفس الآية .

وعلى كل حال فلا خصم أن يقول : إن الضمير يزيد على إعادة الظاهر ، لأن الظاهر مستقل بنفسه ، فينقطع معه الالتفات عن الأول بخلاف الضمير ، واستدل المتوقف بأن العموم مقتضاه ثبوت الحكم لكل فرد ، والضمير مقتضاه عوده لكل ما تقدم فليست مراعاة ظاهر العموم أولى من مراعاة ظاهر الضمير فوجب التوقف .

خاتمة

في المطلق والمقيد

قال البيضاوى : (تذنيب - المطلق والمقيد إن اتحد سببهما حمل المطلق عليه عملاً بالدليلين ، وإلا فإن اقتضى القياس تقييده قيد وإلا فلا) .

أقول : المطلق هو : مادل على الماهية من غير تقييد ، والمقيد هو : مادل على الماهية مع قيد زائد عليها ، ولما كان المطلق عاماً عموماً يدلها ، والمقيد أخص منه كان تعارضهما من باب تعارض العام والخاص فذلك ذكره في بابه ، وترجم له بالتذنيب ، وقد سبق الكلام على هذه اللفظة وهي جعل شيء عقيب شيء لمناسبة بينهما .

وحاصل المسألة أنه إذا ورد لفظ مطلق ، ولفظ مقيد نظر : إن اختلف حكمهما نحو : «أكس ثوباً هروياً ، وأطعم طعاماً ، فلا يحمل أحدهما على الآخر بانفاق ، أى لا يقيد الطعام أيضاً بالهروى لعدم المتافاة ، واستثنى الأمدى وابن الحاجب صورة واحدة وهي ما إذا قال : «اعتق رقبة ثم قال : لا تملك كافرة ولا تعتقها ، وهذا القسم تركه المصنف لوضوحه وصرح الأمدى بأنه لا فرق فيه بين أن يتحد سببهما أم (١) لا ، لكن نقل القرافي عن أكثر الشافعية أنه يحمل عند اتحاد السبب : ومثل له بالوضوء والتيمم ،

(١) انظر : الإحكام (٢ / ١٦٢ ، ١٦٣) .

فإن سببهما واحد ، وهو الحدث وقد وردت اليد في التيمم مطلقاً ، وفي الوضوء مقيدة بالمرافق (١) .

وإن اتحد حكمهما نظر : إن اتحد سببهما كما لو قيل في الظهور : «اعتق رقبة ، وقيل : فيه أيضاً ، «اعتق رقبة مؤمنة ، فلا خلاف كما قال الأمدى : «إنما نحمل المطلق على المقيد حتى يتعين إعتاق المؤمنة ، لا المقيد على المطلق حتى يجرى إعتاق للكافرة ، وإنما حملنا المطلق على المقيد عملاً بالدليلين وذلك لأن المطلق جزء من المقيد ، فقد عملنا بهما ، وإن لم نعمل به فقد ألفينا أحدهما (٢) .

هل حمل المطلق على المقيد

بيان أو نسخ

اختلف العلماء في ذلك على مذهبين ، صحح ابن الحاجب وغيره : أن هذا الحمل بيان للطلوب ، أى دال على أنه كان المراد من المطلق هو المقيد (٣) .

وقيل : يكون نسخاً أى دالاً على نسخ حكم المطلق السابق بحكم المقيد الطارىء .

واعلم أن مقتضى إطلاق المصنف أنه لا فرق في حمل المطلق على المقيد بين الأمر والمنهى .

فإذا قال : لا تعتق مكانياً ، وقال أيضاً ، لا تعتق كافراً ، فإنما نحمل الأول على الثانى ، ويكون المنهى عنه هو إعتاق المسكاتب الكافر وصرح به

(١) انظر : شرح تنقيح الفصول ص ٢٦٦ .

(٢) انظر : الإحكام (٢ / ١٦٢ ، ١٦٣) .

(٣) انظر : شرح العضد (٢ / ١٥٥ ، ١٥٦) .

الإمام في المنتخب ، وذكر في المحصول والحاصل نحوه أيضاً (١) ،
لكن ذكر الأمدى في الإحكام : إنه لا خلاف في العمل بمدلولها والجمع
بينهما في النفي إذا لا تعذر فيه (٢) .

هذا لفظه وهو يريد أنه يلزم من نفي المطلق نفي المقيد فيمكن العمل
بهما ولا يلزم من ثبوت المطلق ثبوت المقيد ، وتابعه ابن الحاجب وأوضحه
فقال : فإن اتحد موجبهما مثبتين فيحمل المطلق على المقيد ، ثم قال : فإن
كانا منفيين عمل بهما (٣) .

وحاصله : أنه لا يعتق مكاتباً مؤمناً أيضاً ، إذ لو أعتقه لم يعمل به ،
وصرح به أبو الحسين البصري في المعتمد وعلاه بأن قوله : لا تعتق مكاتباً
عام والمكاتب الذي فرد من أفراد ، وذكره لا يقتضي التخصيص (٤) ،
هكذا نقله عنه الأصفهاني شارح المحصول ، ونقل عن أبي الخطاب الحنبلي
بناءها على أن مفهوم الصفة هل هو حجة أم لا .

(قوله : وإلا) أي وإن يتحد سببهما كقوله تعالى في كفارة الظهار :
(والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة) (٥) .
وقوله تعالى في كفارة القتل : (ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة مؤمنة) (٦)
ففيه ثلاثة مذاهب حكاهما في المحصول .

أحدها : أن تقيد أحدهما يدل بلفظه على تقييد الآخر ، لأن القرآن

كالكلمة الواحدة ، ولهذا فإن الشهادة لما قيدت بالعدالة مرة واحدة
وأطلقت في سائر الصور حملنا المطلق على المقيد .

الثاني : قول الحنفية : أنه لا يجوز تقييده بطريق ما ، لا باللفظ
ولا بالقياس .

والثالث : وهو الأظهر من مذهب الشافعي كما قاله الأمدى ، وصححه
هو ، والإمام وأتباعهما ، وجزم به المصنف ، أنه إن حصل قياس صحيح
مقتض لتقييده قيد كاشتراك الظهار ، والقتل في خلاص الرقبة المؤمنة عن
قيد الرق لتشوف الشارع إليه ، وإن لم يحصل ذلك فلا (١) .

فرع

إذا أطلق الحكم في موضع ثم قيد في موضعين بقيدتين متنافيتين ، فإن
قلنا : إن التقييد بالقياس فلا كلام ونحمله على المقيد المشارك له في المعنى ،
وإن قلنا : إنه باللفظ تساقطاً ، وترك المطلق على إطلاقه ، لأنه ليس تقييده
بأحدهما أولى من الآخر ، هكذا قاله في المحصول (٢) .

ومثال ذلك قوله ﷺ في الولوغ «إحداهن بالتراب» وفي رواية
«أولاهن» وفي رواية «أخراهن» (٣) فإنه لما لم يكن الترجيح
بلا مرجح ، وتعذر القياس لعدم ظهور المعنى تساقطاً ، ورجعنا إلى أصل
الإطلاق ، وجوزنا التعفير في إحدى الغسلات ، عملاً بقوله : «إحداهن
بالتراب» هكذا قالوه .

ولك أن تقول : ينبغي في هذا المثال أن يبقى التعفير في الأولى والأخرى
فقط للمعنى الذي قالوه ، وأما ما عداهما فلا يجوز فيه التعفير لانفراق القيدتين

(١) انظر : المحصول (١/ ٤٥٩ ، والإحكام ٢/ ١٦٣ ، ١٦٤) .

(٢) قاله الإمام الرازي في المحصول (١/ ٤٦٠) .

(٣) تقدم تخريجه .

(١) ذكره الإمام الرازي في المحصول (١/ ٤٥٨) .

(٢) انظر : الإحكام (٢/ ١٦٣) .

(٣) انظر : شرح العبد (٢/ ١٥٥ ، ١٥٦) .

(٤) انظر : المعتمد لأبي الحسين البصري (١/ ٣١٢ ، ٣١٣) .

(٥) سورة المجادلة من الآية ٣ .

(٦) سورة النساء من الآية ٩٢ .

على نفيه من غير معارض ، وقد ظفرت بنص للشافعي موافق لهذا البحث موافقة صريحة فقال في البويطي في أثناء باب غسل الجمعة مانصه قال : يعني الشافعي « وإذا وانغ الكب في الإناء غسل سبعا أولا هن أو أخرا هن بالتراب ولا يطهره غير ذلك ، وكذلك روى عن رسول الله ﷺ هذا لفظه بحروفيه ، ومن البويطي نقلته ، وهو نص غريب لم ينقله أحد من الأصحاب ، وأورد في الأم حديثاً بعض ذلك ذكره في باب ما ينجس الماء بما خالعه وهو قبل كتاب الأفضية وبعد باب الأشربة .

الباب الرابع

في المجمل والمبين

وفيه فصول

الفصل الأول

في المجمل

قال البيضاوي : (الباب الرابع في المجمل والمبين ، وفيه فصول : الأول في المجمل ، وفيه مسائل - الأولى : اللفظ إما أن يكون مجملاً بين حقائقه كقوله تعالى : (ثلاثة قروء) أو أفراد حقيقة واحدة مثل : (أن تذبجوا بقرة) أو مجازاته إذا انتفت الحقيقة وتسكفات ، فإن ترجح واحد لأنه أقرب إلى الحقيقة كنفي الصحة من قوله : « لا صلاة ولا صيام » ، أو لأنه أظهر عرفاً أو أعظم مقصوداً كرفع الحرج ، ونحریم الأكل من « رفع عن أمتي الخطأ والنسيان » ، « وحرمت عليكم الميتة » حمل عليه) ، أقول : سبق في تقسيم الألفاظ تعريف المجمل لغة واصطلاحاً ، وهو لغة : المجموع ، يقال أجملت الشيء ، أي جمعته ، وفي الاصطلاح : عرف بتعريفات كثيرة ، أحدها : هو ما لم تتضح دلالاته ، والإجمال لا يتصور إلا في معان متعددة وحينئذ فالمجمل على أقسام :

أحدها : أن يكون مجملاً بين حقائقه ، أي بين معان وضع اللفظ لكل منها كقوله تعالى : (والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء) (١) فإن القروء موضوع بإزاء حقيقتين وهما الحيض والطمهر .

(١) سورة البقرة من الآية ٢٢٨ .

الثاني : أن يكون مجملا بين أفراد حقيقة واحدة كقوله تعالى : (إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة) (١) فإن لفظ البقرة موضوع للحقيقة واحدة معلومة ، ولها أفراد ، والمراد واحد معين منها كما سيأتي في الفصل الثاني .

الثالث : أن يكون مجملا بين مجازاته ، وذلك إذا انتفت الحقيقة ، أى ثبت عدم إرادتها ، وتكافأت المجازات ، أى لم يترجح بعضها على بعض ، فإن لم يدل دليل على عدم إرادة الحقيقة تعين الحل عليها ، ولا إجمال إلا إذا عارضها مجاز راجح ، فإن فيه الخلاف المعروف . وقد ذكره المصنف قبيل الحقيقة والمجاز ، واختار التساوي ، فعلى اختياره فهو قسم آخر من المجمل ولم يتعرض له هنا اكتفاء بما ذكره هناك .

ثم إن المجمل قد يكون بواسطة الإعلال كالختار ، فإنه صالح لاسم الفاعل ، واسم المفعول . وبواسطة التركيب ، كقوله تعالى : (أو يعفو الذى بيده عقدة النكاح) (٢) فإن الذى بيده العقدة مجمل للزوج والولى . وبواسطة مرجح الصفة نحو : (زيد طيب ماهر) ، فإن «الماهر» يحتمل أن يرجع إلى «زيد» وإلى «طيب» ، والمعنى يختلف ، وبواسطة تعدد مرجع الضمير نحو : «ضرب زيد عمرا وأكرمنى» ، وبواسطة استثناء المجهول كقوله تعالى : (إلا ما يتلى عليكم) (٣) .

وهذه الأقسام قد ذكرها ابن الحاجب ماعدا الأخير (٤) ، وكلام المصنف صالح لها ، نعم المجمل قد يكون فعلا أيضاً كما إذا قام النبي ﷺ

(١) سورة البقرة من الآية ٦٧ .

(٢) سورة البقرة من الآية ٢٣٧ .

(٣) أول سورة المائدة وهى قوله تعالى : (يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود أحلت لكم بهيمة الأنعام إلا ما يتلى عليكم ...) .

(٤) انظر : المختصر مع شرح العنبد (٢/ ١٥٨ ، ١٥٩) .

من الرزمة الثانية ، فإنه يحتمل أن يكون عن تعدد فيدل على جواز ترك التشهد الأول ، ويحتمل أن يكون عن سهو فلا يدل عليه ، وهذا التقسيم ذكره ابن الحاجب وغيره ، وهو يرد على المصنف ، فإنه جعل مورد التقسيم هو اللفظ فقال : اللفظ إما أن يكون إلخ ، واختلفوا فى جواز بقاء الإجمال بعد وفاة الرسول عليه الصلاة والسلام . قال فى البرهان : بعد حكاية هذا الخلاف : المختار أنه إن تعلق به حكم تكليفي فلا يجوز ، وإلا فيجوز (١) .

أسباب الرجحان

(قوله : فإن ترجح) أى بعض المجازات ، وجواب هذا الشرط هو قوله بعد ذلك (حمل عليه) ، ثم ذكر الرجحان ثلاثة أسباب :

أحدها : أن يكون أقرب إلى الحقيقة من المجاز الآخر كقوله عليه الصلاة والسلام : «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» (٢) وقوله : «لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل» (٣) . فإن حقيقة هذا اللفظ إنما هو الإخبار عن نفي ذات الصوم ، والصلاة عند انتفاء الفاتحة ، والتبسيط ، وهذه الحقيقة

(١) انظر : البرهان (١/ ٤١٩ - ٤٢٢) .

(٢) حديث صحيح رواه البخارى : كتاب الأذان - باب وجوب القراءة للإمام حديث رقم ٧٥٦ ، عن عبادة بن الصامت ، ومسلم : كتاب الصلاة - باب وجوب قراءة الفاتحة (٣٩٤ / ٣٤) وأبو داود : كتاب الصلاة - باب من ترك قراءة الفاتحة ٨٢٢ ، والترمذى : كتاب الصلاة - باب : لا صلاة إلا بالفاتحة ٢٤٧ ، والنسائى : كتاب الافتتاح - باب وجوب قراءة فاتحة الكتاب (١٣٧/٢)

وابن ماجه : كتاب إقامة الصلاة - باب القراءة خلف الإمام ٢٤٥٤ .

(٣) رواه أبو داود : كتاب الصوم - باب النية فى الصيام ٢٤٥٤ ، والترمذى : كتاب الصوم - باب : ما جاء لا صيام لمن لم يعزم من الليل ٧٣٠ ، والنسائى : كتاب الصوم - باب ذكر اختلاف النافلين لخبر حفصة (٤ / ١٩٦) ،

غير مرادة للشارع ، لأننا نشاهد الذات قد تقع بدون ذلك ، فتعين الحمل على المجاز ، وهو إضمار الصحة أو السكال ، وإضمار الصحة أرجح لكونه أقرب إلى الحقيقة ، فحملنا اللفظ عليه ، وبيان القرب أن الحقيقة هي نفي الذات كما تقدم ونفي الذات يستلزم انتفاء جميع الصفات ، ونفي الصحة أقرب إليه في هذا المعنى من نفي السكال ، لأنه لا يبقى مع نفي الصحة وصف بخلاف نفي السكال ، فإن الصحة تبقى معه .

ولك أن تقول : إن التقرير معارض بأن نفي السكال متيقن دون نفي الصحة ، وبأن فيه تقليلا للإضمار والتجوز المخالف الأصل .

واعلم أن ما قاله المصنف هنا غير مستقيم ولم يذكره الإمام ، ولا أحد من أتباعه وذلك لأن المذكور في المحصول مذهبان :

أحدهما : ما قاله أبو عبد الله البصري : إن النفي الداخل مطلقا يحمل ، سواء كان شرعياً نحو : لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب ، أو لغوياً نحو : لا عمل إلا بالنية ، لأن الذات غير مقتضية وليس ببعض المجازات بأولى من بعض .

الثاني : ونقله عن الأكثرين : أن النفي إن كان اسماً شرعياً كالصوم ، والصلاة فلا إجمال ، لأن انتفاء المشروع ممكن بفوات شرطه أو جزئه ، وقد أخبر الشارع به ، وإن كان لغوياً ، فإن كان له حكم واحد فلا إجمال أيضاً ، وينصرف النفي إليه كقولنا : لا إقرار لمن أقر بالزنا مكرهاً ، فإن هذا النفي لا يمكن صرفه إلى نفس الإقرار لوجوده ، ولا صرفه إلى الاستحباب ، لأنه لا مدخل له في الإقرار بالزنا فإن الشخص يستحب له أن يستتر على نفسه ولا يقر ، فتعين صرفه إلى الصحة ، وإن كان له حكان : الفضيلة ، والجواز فليس أحدهما أولى من الآخر فتعين الإجمال ، ثم مثل له الإمام بقولنا : لا عمل إلا بنية ، وقال : لقائل أن يقول صرفه إلى الصحة أولى لأنه أقرب إلى الحقيقة (١) .

(١) قاله الإمام الرازي في المحصول (١ / ٤٦٨ ، ٤٦٩) .

السبب الثاني من الأسباب المرجحة لأحد المجازات أن يكون أظهر عرفاً كقوله عليه الصلاة والسلام : «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان ، وما استكرهوا عليه» (١) فإن حقيقة اللفظ ارتفاع نفس الخطأ ، وهو باطل لاستحالة رفع الشيء بعد صدوره ، فتعين حمل على المجاز بإضمار الحسك أو الحرج ، يعني الإثم ، ويرجح الثاني ، يعني الإثم لكونه أظهر عرفاً لأن السيد لو قال لعبده : «رفعت عنك الخطأ» لتبادر إلى أنهم منه نفي المؤاخظة .

السبب الثالث : أن يكون أعظم مقصوداً كقوله تعالى : (حرمت عليكم الميتة) (٢) فإن حقيقته اللفظ تحريم نفس العين كما قال به بعضهم لكنه باطل قطعه ، فإن الأحكام الشرعية لا تتعلق إلا بالأفعال المقدورة للمسكفين ، والعين ليست من أفعالهم ، فتعين الصرف إلى المجاز بإضمار الأكل أو البيع أو اللمس أو غيرها ، ويرجح الأكل بكونه أعظم مقصوداً عرفاً ، فحمل اللفظ عليه والمثالان الأخيران ذكرهما المصنف بطريق اللف والنشر ، وحكى الإمام عن بعضهم أنهما مجملان أيضاً (٣) .

المسألة الثانية

في اختلاف العلماء في إجمال آية الوضوء

قال البيضاوي : (الثانية : قالت الحنفية : «وامسحوا برؤوسكم» مجمل . وقالت المالكية : يقتضي السكيل ، والحق أنه حقيقة فيما ينطلق عليه الاسم دفعا للاشتراك والمجاز) .

اختلف العلماء في : هل في آية الوضوء إجمالاً أو لا ؟

(١) تقدم تخريجه .

(٢) سورة المائدة الآية ٣ .

(٣) انظر : المحصول (١ / ٤٦٦ ، ٤٦٧) .

فقلت الخفية : إنه مجمل لأنه يحتمل مسح الجميع ومسح البعض احتمالاً
على السواء وقد بينه عليه الصلاة والسلام : « مسح بخاصيته ومقدارها
الربع » (١) فكان الربع واجبا .

وقال غيرهم : لا إجمال فيها ، ثم اختلفوا فقالت المالكية : إنها تقتضي
مسح الجميع لأن الرأس حقيقة في الكل .

قال المصنف : والحق أن مسح الرأس حقيقة فيما ينطلق عليه اسم
المسح ، وهو القدر المشترك بين الكل والبعض ، لأن هذا التركيب تارة
يأتي لمسح الكل وهو واضح ، وتارة يأتي لمسح البعض كما يقال : « مسحت
يدي برأس اليتيم » وإن لم يمسح منها إلا البعض ، فإن جعلناه حقيقة في كل
منهما لزم الاشتراك ، وإن جعلناه حقيقة في أحدهما فقط لزم المجاز في
الآخر ، فنجعله حقيقة في القدر المشترك دفعا للمحذورين ،

المسألة الثالثة

في مذاهب العلماء في إجمال آية السرقة

قال البيضاوي : (الثالثة - قيل : آية السرقة مجملة ، لأن اليد تحتل
الكل والبعض ، والقطع : الشق والإبانة ، والحق أن اليد للكل وتذكر
للبيع مجازاً ، والقطع للإبانة ، والشق لإبانة) .

ذهب بعض العلماء إلى أن آية السرقة وهي قوله تعالى : (والسارق
والسارقة فاقطعوا أيديهما) (٢) مجملة في اليد ، والقطع ، لأن اليد تحتل
العضو كله ، أي من المنكب إلى رؤوس الأصابع ، وتحتل بعضه أيضاً

(١) رواه مسلم : كتاب الطهارة - باب المسح على الناصية والعمامة (٨١/٢٧٤)
وأبو داود : كتاب الطهارة - باب المسح على الخفين ١٥٠ ، والترمذي : كتاب
الطهارة - باب : ما جاء في المسح على العمامة مع الناصية ١٠٠ .

(٢) سورة المائدة من الآية ٣٨ .

لأنها تطلق على كل منهما ، والأصل في الإطلاق الحقيقة ، والقطع يحتمل
الشق يعني الجرح كقولنا : « فلان يرى القلم فقطع يده » ، أي جرحها ،
ويحتمل أيضاً الإبانة ، وهو فصل العضو كقولنا : « سرق فقطعت يده » .

(قوله : والقطع الشق) أي يحتمل الشق ، قال المصنف ، والحق أنه
ليس فيها إجمال لا من جهة اليد ولا من جهة القطع ، أما اليد فنقول : إنها
حقيقة في الكل ، وتذكر للبعض بطريق المجاز دليل قولنا في البعض
أنه ليس كل اليد ، وأما القطع فهو حقيقة في الإبانة . ولا شك أن الشق ،
أي الجرح إبانة أيضاً ، لأن فيه إبانة بعض أجزاء اللحم عن بعض
فيكون متواطئاً .

الإمام، ولا صاحب الحاصل، وهو وإن كان غير متبادر إلى الفهم فهو صحيح لغة ومعنى. أما معنى: فلأن المتكلم قد أوضحه حيث لم يأت بلفظ مجمل.

وأما لغة: فقد قال الجوهري في الصحاح مانعه: «والتبيين الإيضاح، والتبيين أيضاً الوضوح» (١) وفي المثل «قد بين الصبح لدى عينين» أي تبين فإطلاق التبيين على الوضوح، وهو مصدر وضع لا أوضح، تقول: وضع الشيء وضوحاً، فهو واضح، فيكون اسم المفعول منه، وهو المبين يطلق أيضاً على ما قد وضع بنفسه وإن لم يوضحه غيره.

القسم الثاني: الواضح بغيره وهو ما يتوقف فهم المعنى منه على انضمام غيره إليه. وذلك الغير وهو الدليل الذي حصل به الإيضاح يسمى مبيناً - بكسر الياء - وله أقسام ذكرها المصنف بمثلها في المسألة الآتية:

المسألة الأولى

أقسام المبين

قال البيضاوي: (الأولى: أنه يكون قولاً من الله والرسول، وفعلًا منه كقوله تعالى: (صفراء فاقع لونها) وقوله عليه الصلاة والسلام: «فيما سمعت السماء العشر» وصلاته، وحججه فإنه أدل، فإن اجتمعوا وتوافقوا فالسابق، وإن اختلفوا فالقول لأنه يدل بنفسه).

أقول: المبين - بكسر الياء - يكون قولاً من الله تعالى كقوله تعالى: (صفراء فاقع لونها) (٢) إلى آخر الآيات فإنه بيان لقوله تعالى: (إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة) (٣) وقد يكون قولاً من الرسول ﷺ كقوله:

(١) انظر: الصحاح للجوهري (٢٠٨٢ / ٥) مادة «بين».

(٢) سورة البقرة من الآية ٦٩.

(٣) سورة البقرة من الآية ٦٧.

الفصل الثاني

في المبين

قال البيضاوي: (الفصل الثاني - في المبين: وهو الواضح بنفسه أو بغيره مثل: (والله بكل شيء عليم) (وأسأل القرية) وذلك الغير يسمى مبيناً وفيه مسألتان).

أقول: المبين - بفتح الياء - اسم مفعول من قولك: بينت الشيء - تبيناً، أي وضحته توضيحاً، وهو يطلق على شيئين:

أحدهما: الواضح بنفسه، وهو ما يكون كافياً في إفاده معناه، قال في المحصول: إما لأمر راجع إلى اللغة كقوله تعالى: (والله بكل شيء عليم) (١) فإن إفادة هذا اللفظ لهذا المعنى بوضع اللغة، وقد يكون بالعقل كقوله تعالى: (وأسأل القرية) (٢) فإن حقيقة هذا اللفظ من جهة اللغة إنما هو طلب السؤال من الجدران، ولكن العقل قد صرفنا عن ذلك وبين أن المراد به الأهل، وقد أشار المصنف إلى هذين القسمين بذكر المثالين. وإنما جعل هذا القسم واضحاً بنفسه، وإن استفيد تبيين معناه من العقل لكونه حاصلًا من غير توقف (٣).

واعلم أن إطلاق لفظ المبين - بفتح الياء - على الواضح بنفسه لم يذكره

(١) سورة البقرة من الآية ٢٨٣، والنور ٣٥ والحجرات ١٦.

(٢) سورة يوسف الآية ٨٢.

(٣) انظر المحصول (١ / ٤٧٢، ٤٧٣).

« فلما سقت السماء العشر » (١) فإنه بيان للحق المذكور في قوله تعالى :
(وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ) (٢) .

وقد يكون فعلا منه أى من الرسول كصلاته فإنها بيان لقوله تعالى :
(وَأَقِمُوا الصَّلَاةَ) (٣) ولهذا قال ﷺ : « صلوا كما رأيتموني أصلي » (٤)
وكعبه فإنه بيان لقوله تعالى : (ولله على الناس حج البيت) (٥) ولهذا قال
« خذوا على مناسككم » (٦) وحكى في المحصول عن قوم : أنهم منعوا البيان
بالفعل لأنه يطول فيتأخر ، وأجاب بأن القول قد يكون أطول (٧) .

واحتج المصنف بأن الفعل أدل ، أى أقوى في الدلالة على المقصود
وتوضيحه من القول ، فإن الخبر ليس كالمعينة والمشاهدة ، فإذا جاز
البيان بالقول فبالفعل أولى قال في المحصول : وإنما يعلم كون الفعل بيانا
للمجمل بأحد أمور ثلاثة :

(١) حديث صحيح رواه البخارى : كتاب الزكاة - باب : فيما سقت السماء ،
والسبقي في السنن الكبرى : كتاب الزكاة - باب قدر الصدقة فيما أخرجت الأرض
(١٢٠ / ٤) .

(٢) سورة الانعام من الآية ١٤١ .

(٣) سورة البقرة من الآية (٤٣ ، ١١٠) .

(٤) حديث صحيح أخرجه البخارى : كتاب الاذان - باب الاذان للسافر
٦٣١ ، ومسلم : كتاب الصلاة ، استحباب رفع اليدين حمداً للمسكين
(٢٤ / ٣٩١) .

(٥) سورة آل عمران من الآية ٩٧ .

(٦) أخرجه مسلم : كتاب الحج - باب : استحباب رمي جمرة العقبة يوم
النحر راكباً (١٢٩٧ / ٣١٠) من حديث جابر رضى الله عنه ، وأبو داود :
كتاب المناسك - باب في رمي الجمار ١٩٧٠ ، والنسائي : كتاب الحج - باب
الركوب إلى الجمار (٢٧٠ / ٥) .

(٧) انظر : المحصول (١ / ٤٧٥) .

أحدهما : أن يعلم ذلك بالضرورة من قصده .

وثانيها : أن يقول هذا الفعل بيان للمجمل .

وثالثها : بالدليل العقلي وهو أن يذكر المجمل وقت الحاجة إلى العمل
به ، ثم يفعل فعلا يصلح أن يكون بيانا له ولا يفعل شيئا آخر فيعلم أن ذلك
الفعل بيان له وإلا لزم تأخير البيان عن وقت الحاجة (١) .

فإن قيل : أهمل المصنف قسمين آخرين للبيان ذكرهما في المحصول .

أحدهما : الفعل من الله تعالى ، وهو خلق الكتابة في اللوح المحفوظ .

والثاني : الترك من الرسول كتركه التشهد الأول ، فإنه بيان لعدم
وجوبه قلت : أما الترك فهو داخل في قسم الفعل على الراجح عند الأصوليين ،
وقد صرح به ابن الحاجب في حذو الوجوب ، وأما الكتابة فتستحيل على
الله تعالى في ذاته ، ولا يستحيل أن يخلقها في جسم ، فصار كالبيان بالإشارة ،
وعقد الأصابع ، وقد ادعى الإمام انتفاءهما في حق الله تعالى (٢) .

فنقول : لما ظهر استواء الكل كان المقتضى لئيهما مقتضيا لنفي
الكتابة .

(قوله : فإن اجتماعا) أى القول ، والفعل وتوافقا ، أى في الدلالة
على حكم واحد ، فالبيان هو السابق منهما قولاً كان أو فعلاً ، لحصول
البيان به ، والثاني تأكيد له ولا فرق في ذلك بين أن نعلم السابق أو نجهله .
لكننا إذا جملناه نحكم على السابق منهما من حيث الجملة ، وقال الأمدى :
الاشبه فيما إذا جملناه واختلفا في الترجيح أن المرجوح يقدر متقدما حتى
يكون هو المبين ، والراجح المتأخر تأكيد له ، إذ لو انعكس الحال لكان
المرجوح مؤكدا للراجح وهو ممتنع .

(١) المصدر السابق (١ / ٤٧٤) .

(٢) انظر : المحصول (١ / ٤٧٣) .

وإن اختلفا كقوله عليه الصلاة والسلام : « من قرن الحج إلى العمرة فليطاف لها طوافاً واحداً » (١) مع ما روى أنه عليه الصلاة والسلام : « قرن فطاف لها طوافين وصعى لها سبعين » (٢) (٣) فالأصح عند الإمام وأتباعه ، وابن الحاجب أن المأخوذ به هو القول سواء تقدم أو تأخر أو لم يعلم شيء منهما ، لأنه يدل بنفسه ، والفعل لا يدل إلا بواسطة أحد الأمور الثلاثة المتقدمة (٤) ، فعلى هذا إن تأخر الفعل فيكون دالاً على استحباب الطواف الثاني ، وإن تأخر القول كان ناسخاً لإيجاب الطواف الثاني ، المستفاد من الفعل . وقال الأمدى : الأشبه أنه إن تقدم القول فهو المبين ، وإن تأخر فيكون الفعل المتقدم مبيناً في حقه حتى يجب عليه الطوافان ، والقول المتأخر مبيناً في حقنا حتى يكون الواجب طوافاً واحداً عملاً بالدليلين (٥) .

وقال أبو الحسين البصري : المتقدم هو المبين دائماً (٦) .

المسألة الثانية

في جواز تأخير البيان

قال : (الثانية : لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة ، لأنه تكليف

- (١) حديث صحيح رواه البخاري : كتاب الحج - باب : طواف القارن ١٦٤٠ ، والترمذي : كتاب الحج - باب القارن يطوف طوافاً واحداً ٩٤٧ .
(٢) رواه أحمد والترمذي والدارقطني وابن ماجه عن جمع من الصحابة - رضى الله عنهم . انظر : فتح الباري (٣ / ٤٩٤ ، نصب الراية ١١٨ / ٣) .
(٣) انظر : الإحكام (٢ / ١٧٩ ، ١٨٠) .
(٤) انظر : المحصول المختصر (١ / ٤٧٦ ، وشرح العضد على المختصر ١٦٣ / ٢) .

(٥) انظر : الإحكام (٢ / ١٨٠) .

(٦) انظر المعتمد (١ / ٣٣٩) .

بما لا يطاق ، ويجوز عن وقت الخطاب ، ومنعت المعتزلة ، وجوز للبصري ، ومنع القفال ، والدقاق وأبو إسحاق بالبيان الإجمالي فيما عدا المشترك .

لنا مطلقاً : قوله تعالى : (ثم إن علينا بيانه) قيل : البيان التفصيلي ، قلنا : تقييد بلا دليل : وخصوصاً أن المراد من قوله تعالى : (أن تدبخوا بقرة) معينة ، ماهي ، وما لونها ، والبيان تأخر ، قيل : يوجب التأخير عن وقت الحاجة . قلنا : الأمر لا يوجب الفور . قيل : لو كانت معينة لما عففهم . قلنا : للتواني بعد البيان وأنه تعالى أنزل : (إنكم وما تعبدون من دون الله فنفذ ابن الزهري بالملائكة والمسيح فقلت : (إن الذين سبقتم لهم منا الحسن) الآية فهل : « ما » لا تتناولهم ، وإن سلم لكونهم خصوصاً بالعقل وأجيب بقوله تعالى : (والسماء وما بناها) وأن عدم رضاهم لا يعرف إلا بالنقل ، قيل : تأخير البيان إغواء ، قلنا : كذلك ما يوجب الظنون السكاذبة ، قيل : كالحطاب بلغة لا تفهم ، قلنا : هذا يفيد غرضاً إجمالياً بخلاف الأول) .

أقول : لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة ، أي وقت العمل بذلك المجمل إن منعنا التكليف بما لا يطاق ، لأن الإتيان بالشئ مع عدم العام به محال ، وكلام المصنف هنا مخالف لما أسلفه من جواز التكليف به ، فالصواب بناؤه عليه كما ذكرته وهو المذكور في المحصول (١) ، والحاصل . وأما تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة ففيه ثلاثة مذاهب :

أحدها : وهو الأصح عند الإمام وأتباعه ، وابن الحاجب أنه يجوز (٢) .

المذهب الثاني : لا يجوز تأخير البيان عن وقت الخطاب وهو رأى المعتزلة ،

(١) قاله الإمام في المحصول (١ / ٤٧٧) .

(٢) المصدر السابق وانظر : المختصر (٢ / ١٦٤) .

قال في المحصول : إلا في النسخ ، فإنهم وافقونا على جواز تأخير (١) ، وأهل المصنف استثناءه .

وفصل أبو الحسين البصري من المعتزلة ، ومن الشافعية القفال ، والدقاق ، وأبو إسحق المروزي فقالوا : المجمل إن لم يكن له ظاهر يعمل به كالمشترك فيجوز تأخير بيانه ، لأن تأخير لا يوقع في محذور ، وإن كان له ظاهر يعمل به فيجوز تأخير البيان التفصيلي بشرط وجود البيان الإجمالي وقت الخطاب ، ليكون مانعاً من الوقوع في الخطأ مثل أن يقول : المراد بهذا العام هو المخصوص ، وبهذا المطلق هو المقيد ، وبالنسبة فرد معين ، وبهذا اللفظ معنى مجازي ، أو شرعي ، وهذا الحكم سينسخ ، وأما البيان التفصيلي ، وهو كونه مخصوصاً بكذا فغير شرطي (٢) .

وحاصله أن الشرط عند هؤلاء أحد البيانيين : فقوله بالبيان أي مع البيان ، وفي النقل عن القفال نظر فقد رأيت في كتاب الإشارة أنه يجوز تأخير البيان مطلقاً .

أدلة المذهب الأول

استدل المصنف على مذهبه بثلاثة أدلة :

الأول : يدل على جوازه مطلقاً ، أي في التخصيص وغيره مما له ظاهر أو ليس له ظاهر ، لهذا قال : لنا مطلقاً ،

والثاني : خاص بالنسبة .

والثالث : خاص بالعموم ، ولهذا قال : وخصوصاً كذا وكذا .

الدليل الأول قوله تعالى : (فإذا قرأناه فاتبع قرآنه . ثم إن علينا

بيانه) (١) ذكر البيان بلفظ « ثم » ، وهو التراخي ، فدل على أنه يجوز تراخيه عن اتباع الرسول ، واتباع الرسول متأخر عن الإنزال ، وهو المراد بقوله تعالى : (قرآنه) أي أزلناه ، وإنما قلنا : إن المراد بقوله مطلقاً ، أي عاماً مطلق الدلالة ، لأن المطلق يصدق بصورة فلا يكون فيه حجة على أبي الحسين في اشتراطه أحد البيانيين إما التفصيلي أو الإجمالي والمصنف قد استدلل به عليه .

فإن قيل فإين العموم في الآية ؟ قلنا : لأن بيانه مضاف وقد تقدم أنه للعموم .

ولك أن تقول : حمله على العموم يقتضي أن لا يوجد بيان مقارن ، وأن يقتصر كل القرآن إلى البيان بالمعنى الذي قالوه وليس كذلك ، فالوجه حل البيان على الإظهار كقولهم : بأن لنا سور المدينة ، أي ظهر .

اعترض أبو الحسين ومن معه من الشافعية بأن المراد هو البيان التفصيلي دون الإجمالي ، وأجاب المصنف بأنه تقييد بلا دليل (٢) .

(قوله : وخصوصاً) هو معطوف على قوله : « مطلقاً » ، تقديره لنا مطلقاً كذا ، وخصوصاً كذا .

وهذا هو الدليل الثاني المخصوص بالنسبة ، وتقديره أن المراد من قوله تعالى : (إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة) (٣) إنما هي بقرة معينة بدليل سؤلهم عن صفتها وجواب الباري لهم حيث قال : (أدع لنا ربك يبين لنا) إلى آخر الآيات (٤) .

(١) سورة القيامة الآية ١٨ ، ١٩ .

(٢) انظر : المعتمد (٢ / ٣٤٣) .

(٣) سورة البقرة من الآية ٦٧ .

(٤) سورة البقرة الآيات ٦٨ - ٧١ .

(١) انظر : المحصول (١ / ٤٧٧) .

(٢) انظر : المعتمد (١ / ٣٤٢ ، ٣٤٤) .

فلو كانت غير معينة لكان السؤال باطلا لا يستحقون عليه جواباً ،
لكن الباري أجاب بأوصاف خاصة ، ثم إن البيان تأخر عن الخطاب حتى
سأله سؤالاً بعد سؤال فدل على الجواز .

اعترض الخصم على هذا الاستدلال بوجوبين :

أحدهما : أن بني إسرائيل كانوا مأمورين وقت الخطاب بالذبح فيكونون
محتاجين إلى البيان في ذلك الزمان ، وتأخير عنه تأخير عن وقت
الحاجة ، وهو لا يجوز فما تقتضيه الآية لا يقولون به وما يقولون به
لا تقتضيه الآية .

وجوابه ما تقدم من كون الأمر لا يوجب الفور .

ولك أن تقول : الأمر بذلك إنما هو لأجل الفصل بين الخصمين
المتنازعين في القتل كما هو معروف في التفسير ، والفصل واجب على الفور ،

الاعراض الثاني : لأنسلم أن البقرة كانت معينة ، فإن ابن عباس رضى
الله عنهما نقل عنه أنه عليه الصلاة والسلام قال : « شددوا على أنفسهم
فشدد الله تعالى عليهم » (١) ويدل عليه أنها لو كانت معينة لما عذفهم الله
تعالى وذمهم على سؤاهاهم ، ولكنه عذفهم بقوله : (فذبحوها وما كانوا
يفعلون) .

وجوابه : أما نمنع كون التعنيف على السؤال ، فإنه يجوز أن يكون
على التواني ، أى التمهيد بعد البيان ، فإن كلا منهما محتمل ، وأيضاً فياجب
المعينة بعد إيجاب خلافها نسخ قبل الفعل ، وهو ممتنع عند الخصم
وكان الصواب تقديم الاعتراض الثاني على الأول .

(١) رواه ابن جرير الطبري في تفسيره (٣٤٧ / ١ ، ٣٤٨) عن ابن جريج
أن رسول الله - ﷺ - قال : « إنما أمروا بأدنى بقرة ، ولكنهم لما شددوا
على أنفسهم شدد الله عليهم . . . »

(قوله : وأنه تعالى) هو معطوف على قوله : (أن المراد) تقديره :
ولنا خصوصاً أن المراد كذا ، وأنه تعالى أنزل كذا .

هذا هو الدليل الثالث المختص بجواز إطلاق العام ، وإرادة الخاص
من غير بيان مقترن به لا تفصيلي . ولا إجمالي ، وتوجيهه أنه تعالى أنزل :
(إنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم) (١) وهو عام في كل معبود
فقال ابن الزبيري (٢) لا خصم من محمداً ، لجاء إلى النبي ﷺ فقال له : أليس
قد عبت الملائكة ؟ أليس قد عبد المسيح ؟ فيلزم أن يكون هؤلاء حصب
جهنم فتوقف رسول الله ﷺ في الجواب حتى نزل التخصيص بقوله
تعالى : (إن الذين سبقتم منا الحسنى أولئك عنها مبعدون) (٣) ، فدل
ذلك على الجواز .

(١) سورة الانبياء من الآية ٩٨ .

(٢) هو : عبد الله بن قيس بن عدى السهمي القرشي ، وأمه عاتكة بنت
عبد الله بن عمرو بن وهب ، كان من أشعر قريش ، وكان شديداً على المسلمين ،
أسلم بعد الفتح ، انظر الإصابة مع الاستيعاب (٢ / ٣٠٠) .

(٣) الآية ١٠١ من سورة الانبياء .

والقصة أخرجهما الفريابي وعبد بن حميد وأبو داود وابن حجر وابن أبي حاتم
والطبراني وابن مردويه والحاكم .

وقد أورد القصة الإمام الرازي عند تفسير هذه الآية فقال : « لأنه عليه
السلام دخل المسجد وصناديد قريش في الحظيم ، وحول الكعبة ثلاثمائة وستون
صناً ، جلس إليهم ، فعرض له النضر بن الحارث - فكلمه رسول الله - ﷺ -
فأخمه ، ثم تلا عليهم : (إنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم أتم لها
واردون) فأقبل عبد الله بن الزبيري فرآهم يتهايمسون فقال : فيم خوضكم ؟
فأخبره الوليد بن المغيرة يقول رسول الله - ﷺ - فقال عبد الله : أما والله لو وجدته
لخصمته ، فدعوه - ﷺ - فقال ابن الزبيري : أأنت قلت ذلك ؟ قال : نعم ، قال :
قد خصمتك ورب الكعبة أليس اليهود عبدوا هزبراً ، والنصارى عبدوا =

والحصب : هو ما يحصب به في النار ، أى يرمى به . والزهرى - بكسر
الزاي وفتح الباء - هو السوء الخلق على ما نقله الفراء ، وقال أبو عبيدة
وأبو عمرو : إنه كثير شعر الوجه ، وأما أخصم ، فإنه من باب المغالبة
فنعقول خاصيته شخصته أخصمه بكسر الصاد أى غلبته في الخصومة . قال
الجوهري وهو شاذ ، فإن قياسه الضم إذا لم تكن عينه حرف حلق ،
تقول : صارعته فصرعته أصرعه بضم الراء (١) . واعتراض الخصم
بوجهين :

أحدهما : أن صيغة « ما » لا تتناول الملائكة ، ولا المسيح لأنها عامة
في أفراد ما لا يعقل خاصة ، ولهذا نقل الأمدى أنه عليه الصلاة والسلام
قال له : ما أجملك بلغة قومك « ما » لما لا يعقل (٢) ، وحينئذ فلا يكون
لإنزال قوله تعالى : (إن الذين سبقوا) الآية للتخصيص ، بل لزيادة بيان
جمل المعترض .

الثاني : سلمنا أنها تتناولهم لكنهم مخصصون بالعقل ، فإن العقل
قاس بانه لا يجوز تعذيب أحد بجرمة صادرة من غيره لم يدع إليها ،
ولا رضى بها ، وهذا الدليل كان حاضراً في عقولهم حالة الخطاب ثم نزلت
الآية تأكيداً له .

وأجاب المصنف عن الأول بما أجاب به الإمام : وهو أن « ما » تعم
للعقلاء وغيرهم بدليل إطلاقها على الله تعالى في قوله : (والسما وما بناها) (٣) .

= المسيح ، وبنو ملبح عبدوا الملائكة ؟ ثم سكت رسول الله ﷺ -
فضحك القوم ، فنزل قوله تعالى : (إن الذين سبقوا) لهم منا الحسنى أولئك عنها
مبعدون (انظر : أسباب النزول للواحدى ص ٣١٥ .

(١) انظر الصحاح للجوهري (٥ / ١٩١٢) مادة « خصم » .

(٢) انظر الإحكام للأمدى (٢ / ١٨٦ ، ١٨٧) .

(٣) سورة الشمس الآية ٥ ، وانظر المحصول (١ / ٤٨٦) .

وهذا الجواب باطل ، لأنه إن أراد الإطلاق بالمجازى فسلم ، ولكن
لا بد في الحمل عليه من قرينة ترشده إليه كالقرينة في قوله : (والسما وما بناها)
وأما تكلف الحمل على المجاز بلا قرينة ليستدل به على الخصم كما صنع في
قوله تعالى : (إنكم وما تعبدون) فباطل بالاتفاق ، وإن أراد الإطلاق
الحقيقي فهو مذهب مشهور ، وذهب إليه أبو عبيدة ، وابن درستويه ،
ومكي بن أبي طالب ، وكذا ابن خروف . ونقله عن سيدييه ، لكنه
مناقض لما ذكره في أوائل العموم ، ومخالف للمذهب الجمهور : على أن في قوله
تعالى : (وما بناها) تخارج مصروفة عند أهل العربية .

وأجاب على الثاني : بأن العقل إنما يحيل ترك تعذيبهم لعبادة الكفرة
لهم إذا علم بالعقل أيضاً عدم رضاهم بالعبادة وليس كذلك ، فإن العقل
لا مجال له في هذا ، وإنما علمنا عدم رضاهم بالنقل وهو قوله تعالى : (إن
الذين سبقوا) لهم منا الحسنى الآية وذلك متأخر .

وهذا الجواب من المصنف بناء على أن عصمة الأنبياء ثابتة بالسمع ،
والمعتزلة يقولون إنها ثابتة بالعقل كما سيأتى فلا يستقيم الرد عليهم بذلك .

دليل أبى الحسين البصرى

(قوله : قيل تأخير البيان إغواء) هذه حجة أبى الحسين البصرى على
اشتراط البيان الإجمالى فيما له ظاهر كما قال في المحصول .

وتقريره : أن الشارع إذا خاطبنا بذلك فإن لم يقصد لفهام المعنى كان
حيثاً ، وهو نقص ، وهو محال على الله تعالى ، وإن قصده فإن كان هو
المعنى الباطن كان تكليفاً بما لا يطاق ، وإن كان هو الظاهر كان إغواء (١) ،
أى إضلالاً كما قاله الجوهري ويقع في كثير من النسخ إغراء بالراء ، أى

(١) انظر الإحكام للأمدى (٢ / ١٩٢ ، ١٩٤) .

يكون إغراء للسامع بأن يعتقد غير المراد ، أى حامله عليه وهو إيقاع في الجمل . وكلام المصنف يقتضى بأنه دليل للمانع مطلقاً وليس كذلك ، فإن المشترك ليس فيه إيقاع في الجمل . وأجاب المصنف بالنقض الإجمالى وهو جواز الخطاب بما يوجب الظنون الكاذبة كالتجسيم وغيره مثل قوله تعالى : (الرحمن على العرش استوى) (١) و (يد الله فوق أيديهم) (٢) مع أنه ليس بإغواء إجماعاً فكذلك هذا .

دليل المانعين وهم المعتزلة

(قوله : قيل : كالخطاب) أى استدل مع مفع تأخير البيان عن الخطاب الذى ليس له ظاهر أيضاً كالمشترك ، والذى له ظاهر ، ولكن امتنع الأخذ به لاقتراحه بالدليل الإجمالى بأن الخطاب بذلك لا يحصل المقصود ، فامتنع ورود كالخطاب بلغة لا يفهمها السامع .

وأجاب المصنف بالفرق : وهو أن الخطاب بما لا يفهمه السامع لا يفيد غرضاً لا إجمالياً ، ولا تفصيلاً بخلاف الأول ، وهو الخطاب بالمشترك ونحوه ، فإنه يفيد غرضاً إجمالياً ، فإذا قال : أمتنى بعين ، أفاد الأمر بواحد من العيون ، فيتمياً للعمل بعد البيان ، وتظهر طاعته بالبشر ، وعيصانه بالكرهية ، وكذلك إذا قال : اقتلوا المشركين ، وقال بعد ذلك : إن هذا العام مخصوص .

تنبيه المصنف

قال البيضاوى : (تنبيه : يجوز تأخير التبليغ إلى وقت الحاجة وقوله تعالى : « بلغ ، لا يوجب الفور ») ،

(١) سورة طه الآية ٥ .

(٢) سورة الفتح من الآية ١٠ .

أقول : المراد بالتنبيه ما فيه عليه المذکور قبله بطريق الإجمال ، وهو ههنا كذلك .

وحاصله : أنه يجوز للرسول ﷺ تأخير تبليغ ما أوحى إليه من الأحكام إلى وقت الحاجة إليها ، لأننا نقطع بأنه له استحالة فيه ، ولأنه يجوز أن يكون في التأخير مصلحة يعلمها الله تعالى .

وقال قوم لا يجوز لقوله تعالى : (يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك) (١) .

وأجاب المصنف : بأن الأمر لا يوجب الفور كما تقدم .

قال في المحصول : وإن سلمنا لكن المراد هو تبليغ القرآن ، لأنه هو الذى يطلق عليه القول بأنه منزل ، وذكره أيضاً ابن الحاجب (٢) .

ولك أن تقول : أى فرق بين تبليغ القرآن وبين غيره ، وأيضاً بالقرآن يشتمل على آيات تتضمن الأحكام ، فإذا وجب تبليغه على الفور وجب تبليغ أحكامه ، وإذا وجب ذلك وجب تبليغ الأحكام مطلقاً إذ لا قائل بالفرق .

(١) سورة المائدة من الآية ٦٧ .

(٢) انظر : المحصول (١ / ٤٩٨ ، والمختصر مع شرح العضد ٢ / ١٦٧) .

الفصل الثالث

في المبين له

قال البيضاوي : (إنما يجب البيان لمن أريد فهمه للعمل كالصلاة أو الفتوى كاحكام الحيض) .

أقول : يجب بيان المجمع لمن أراد الله تعالى فهمه ، لأن تكليفه بالفهم بدون البيان تكليف بالمحال ، ولا يجب لغيره ، لأنه لا تعلق له به ، وقد أشار المصنف إلى هذين القسمين « بأنما » الدالة على الحصر ، ثم إن إرادة الفهم قد تكون للعمل بما تضمنه المجمع كآية الصلاة ، فإن المجتهدين أريدوا بالفهم ليعملوا بها ، وقد تكون للفتوى به كاحكام الحيض ، فإن تفهيم المجتهدين ذلك إنما هو لإفتاء النساء به لا للعمل .

وهذا الكلام ذكره أبو الحسين (١) ، وتابعه الإمام (٢) وأتباعه عليه ، وهو يدل على أنه لا يجب على النساء تحصيل العلم بما كلفن به ، وليس كذلك بل الرجال والنساء سواء في وجوب ذلك على المستعد منهم دون غيره ، إلا أن الغالب صدور الاستعداد من الرجال .

فروع

حكاهما الآمدى وابن الحاجب

الاول : اللفظ الوارد إذا أمكن حمله على ما يفيد معنى واحداً ،

(١) انظر : المعتمد (٣٥٨ / ١) ، (٣٥٩) .

(٢) قاله الإمام الرازي في المحصول (١ / ٤٩٨ ، ٤٩٩) .

وعلى ما يفيد معنيين ، ولم يظهر كونه حقيقة في كل منهما أو في أحدهما فقط ، فقال ابن الحاجب : المختار أنه مجمل لردده بين هذين الاحتمالين من غير ترجيح (١) .

وقال الآمدى المختار : وهو رأى الأكثرين : أنه ليس بمجمع ، بل نحمله على ما يفيد معنيين تسكثيراً للفائدة في كلام الشارع (٢) .

الثاني : إذا ورد لفظ من الشارع له مسمى لغوي ومسمى شرعي ، فقد تقدم الكلام في بعضه في الفصل التاسع من الباب الأول ، ويبقى النظر ههنا فيما إذا لم يمكن حمل الكلام على مداولة الشرعي ، ولكن أمكن حمله على حكم آخر شرعي وعلى موضوعه اللغوي فقال الغزالي : يكون مجملاً (٣) .

وقال الآمدى وابن الحاجب المختار أنه ليس بمجمع بل يحمله على الحقيقة الشرعية ومثاله قوله عليه الصلاة والسلام : « الطواف بالبيت صلاة » (٤) .

(١) انظر : شرح العضد على المختصر (٢ / ١٦١) .

(٢) انظر الإحكام (٢ / ١٧٤ ، ١٧٥) .

(٣) انظر : المستصفي (١٠ / ١٥٢) .

(٤) الحديث بهذا اللفظ أخرجه - مرفوعاً - البيهقي والحاكم وابن حبان والدارمي عن ابن عباس - رضي الله عنهما - والطبراني عن عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - وأحمد عن رجل أدرك النبي - ﷺ - وأخرجه النسائي موقوفاً عن رجل أدرك النبي - ﷺ - .

وأخرجه - أيضاً - الترمذي : كتاب الحج - باب ما جاء في الكلام في الطواف ٩٦٠ ، والحاكم عن ابن عباس مرفوعاً بلفظ « الطواف حول البيت مثل الصلاة ، إلا أنكم تتكلمون فيه ، فن تكلم فيه فلا يتكلمن إلا بخير ، » .

انظر : (المستدرک ١ / ٤٥٩ ، ٢ / ٢٦٧ ، سنن النسائي ٥ / ١٧٦ ، سنن =

(١٢ - الاسنوى - ٢٣)

فإنه يحتمل أن يكون المراد أنه كالصلاة حكماً في الافتقار للطهارة ، أو أنه مشتمل على الدعاء الذي هو صلاة لغة .

الثالث : إذا قلنا : يجوز تأخير البيان عن وقت الخطاب فالصحيح جوازه على التدرج وقيل : يتمتع لأن إخراج البعض استعماله في الباقي (١) .

الرابع : إذا قلنا : لا بد من مقارنة المخصص للعام ، وأنه لا يجوز تراخي إنزاله عنه ، فإذا نزل فهل يجوز إسماعه للمكلف بدون إسماعه ، أى إسماع العام بدون إسماع الخاص ؟ فيه مذهبان الصحيح الجواز ، وصححه أيضاً في المحصول لأن فاطمة رضى الله عنها سمعت . قول الله تعالى : (يوصيكم الله في أولادكم . . .) (٢) ولم تسمع : (نحن معاشر الأنبياء لانورث) (٣) وأمثاله كثيرة .

الخامس : ذهب الكرخي إلى أنه لا بد أن يكون البيان مساوياً للمبين في القوة ، وذهب أبو الحسين البصري إلى أنه يجوز أن يكون أدنى منه (٤) . قال في المحصول : وهو الحق (٥) ، واختار ابن الحاجب أنه لا بد أن يكون أقوى (٦) .

وهذا الذي اختاره لم يذكره الأمدى ، بل اختار تفصيلاً لم يذكره

البيهقي ٥ / ٨٥ ، ٤٤ / ٢ ، مسند الإمام أحمد ٣ / ٤١٤ ، ٤ / ٦٤ ، ٥ / ٣٧٧ ، فيض القدير ٤ / ٢٩٣ .

(١) انظر : الإحكام (٢ / ١٧٥) والمختصر مع شرح المعتمد (٢ / ١٦١ وما بعدها) .

(٢) سورة النساء من الآية ١١ .

(٣) تقدم تخريجه .

(٤) انظر المعتمد (١ / ٣٤٠ ، ٣٤١) .

(٥) انظر : المحصول (١ / ٤٧٦ ، ٤٧٧) .

(٦) انظر : المختصر مع شرح المعتمد (٢ / ١٦٣) .

أيضاً ابن الحاجب ، وهو أنه إن كان المبين مجملاً كفى في تعيين أحده احتماليه أدنى ما يفيد الترجيح ، وإن كان عاماً أو مطلقاً فلا بد أن يكون المخصص والمقيد في دلالة أقوى من دلالة العام على صورة التخصيص ، ومن دلالة المقيد على صورة التقييد ، لأنه إن كان مساوياً لزم الوقف ، وإن كان مرجوحاً امتنع تقديمه على الراجح (١) .

وأما مساواة البيان في الحكم فسيأتى إن شاء الله تعالى في الكتاب الثاني في السنة .

(١) انظر : الإحكام للأمدى (١ / ١٨١ ، ١٨٢) .

الباب الخامس

في النسخ والمنسوخ

وفيه فصلان

الفصل الأول

في النسخ

قال البيضاوي : (الباب الخامس في النسخ والمنسوخ وفيه فصلان :

الأول : في النسخ وهو بيان انتهاء حكم شرعي بطريق شرعي متراخ عنه .

وقال القاضي : رفع الحكم ، ورد بأن الحادث ضد السابق فليس رفعه بأولى من دفعه) .

أقول : النسخ لغة يطلق على الإزالة ، ومنه : نسخت الشمس الظل ، وعلى النقل والتحويل ، ومنه : نسخت الكتاب أى نقلته ، ومنه المناسخات لان انتقال المال من وارث إلى وارث . وهل هو حقيقة في الإزالة ، مجاز في النقل ، أو بالعكس ، أو مشترك بينهما فيه مذاهب ، حكاهما ابن الحاجب من غير ترجيح (١) ، ورجح الإمام الأول ، قال : لأن النقل أخص من الزوال ، فإن النقل إعدام صفة وإحداث أخرى ، وأما الزوال فطابق

(١) انظر : المختصر مع شرح العضد (٢ / ١٨٥) .

الإعدام ، وكون اللفظ حقيقة في العام مجازاً في الخاص أولى من العكس لتكثير الفائدة (١) .

واختلفوا في معناه الاصلاحي ففسره القاضي : برفع الحكم ، واختاره الآمدي (٢) وابن الحاجب (٣) ومعناه : أن خطاب الله تعالى يتعلق بالفعل بحيث لولا طريان النسخ لكان باغياً ، لكن النسخ رفعه ، وفسره الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني : ببيان انتهاء أمد الحكم ، ومعناه أن الخطاب الأول له غاية في علم الله تعالى فانهى عندها لذاته ، ثم حصل بعده حكم آخر ، لكن الحصول والانهاء في الحقيقة راجعان إلى التعلق . والتفسير بالبيان اختاره المصنف ، وهو مقضى اختياره في الحصول (٤) ، فإنه ذكر في المسألة الثانية أن مقابله خطأ ، لكنته اختار في المعالم : أن النسخ عبارة عن الانتهاء ، وحذف لفظة البيان . (فقوله : بيان) كالجنس .

(وقوله : انتهاء) خرج به بيان المجمل .

(وقوله : حكم شرعي) دخل فيه الأمر وغيره ، ودخل فيه أيضاً نسخ التلاوة دون الحكم ، لأن في نسخها بياناً لانتهاء تجويز قراتها ، وخرج به بيان انتهاء الحكم العقلي وهو البراءة الأصلية ، فإن بيان انتهائها بابتداء شرعية العبادات ليس بنسخ ، لأنه ليس بياناً للحكم شرعي إذ الحكم الشرعي هو خطاب الله تعالى كما تقدم والبراءة الأصلية ليست كذلك .

(وقوله : بطريق شرعي) خرج به بيان انتهاء حكم شرعي بطريق عقلي كالموت ، والغفلة ، والعجز ، فلا يكون نسخاً كما صرح به الإمام هنا وصرح في الكلام على التخصيص بالأدلة المنفصلة بعكس ذلك فقال . أن

(١) قاله الإمام الرازي في الحصول (١ / ٥٢٦) .

(٢) انظر : الإحكام (٢ / ٢٣٨) .

(٣) انظر : المختصر مع شرح العضد (٢ / ١٨٥) .

(٤) قاله الإمام الرازي في الحصول (١ / ٥٢٦ ، ٥٢٧) .

النسخ قد يكون بالعقل ، ومثله : بسقوط فرض الغسل بسقوط الرجلين ، وإنما قال : بطريق شرعى ، ولم يقل بحكم شرعى لأن النسخ قد يكون بغير بدل ، ودخل في الطريق الفعل والتقرير والقول سواء كان من الله تعالى أو من رسوله ﷺ (١) .

(قوله : متراخ عنه) خرج به البيان المتصل بالحكم سواء كان مستقلاً كقوله : لا تقتلوا أهل الذمة عقب قوله : اقتلوا المشركين ، أو غير مستقل كالاستثناء ، والشرط ، وغيرهما ، وأيضاً لو لم يكن النسخ متراخياً لكان السلام منهاقلاً وفي الحد نظر من وجوه :

أحدها : أن المنسوخ لا يكون حكماً شرعياً بل خبراً كما سيأتى .
والثانى : أن هذا الحد منطبق على قول العدل نسخ حكم كذا مع أنه ليس بنسخ .

الثالث : إذا اختلفت الأمة على قولين ، فإن المكلف مخير بينهما ، ثم إذا أجمعوا على أحدهما فإنه يتعين الأخذ به ، وحينئذ فيصدق الحد المذكور عليه مع أن الإجماع لا ينسخ ولا يفسخ به كما سيأتى . ثم إن الفسخ قبل وقت الفعل داخل في حد الرفع ، وفي دخوله في حد المصنف نظر وكذلك التخصيص بالأدلة السمعية المتراخية .

(قوله : وقال القاضى رفع الحكم) أى رفع حكم شرعى بطريق شرعى متراخ ، وقد تقدم معنى الرفع ، ورده الإمام بوجوه كثيرة اختار المصنف منها وجهاً واحداً وهو : أن الحكم الحادث ضد السابق ، وليس رفع الحادث السابق بأولى من دفع السابق للحادث .

(١) قاله الإمام الرازى في المحصول (١ / ٥٢٨) وذكر أن النسخ قد يكون بالعقل في أثناء كلامه على التخصيص بالأدلة المنفصلة في مسألة تخصيص العموم بالعقل ، (١ / ٤٢٧) .

ورفعه ودفعه مصدران مضافان إلى الفاعل والضميران عائدان على الأسامين المتقدمين ، وهما الحادث والسابق الأول والأول والثانى للثانى ، ويجوز في الضميرين غير ذلك لكن بمراعاة إضافة المصدر إلى المفعول .
فإن قيل بل الحادث أقوى من السابق لأجل حدوثه ؟

فالجواب : قال في المحصول : لأنسلم ذلك ، فكما أن الشيء حال حدوثه يمتنع عدمه ، فالسابق حال بقائه أيضاً كذلك ، لأن كلا من الحادث والسابق لكونه يمكناً يحتاج إلى سبب ، ومع السبب يمتنع عدمه ، فإذا امتنع عدم عليهما استويا في القوة فيمتنع الرجحان (١) .

ولك أن تقول : الحادث أولى بالرفع ولولا ذلك لامتنع تأثير العلة التامة في معلولها ، وأيضاً فإن القاضى لم يصرح بأن الرفع هو الحكم الحادث فقد يكون الرفع عنده هو الإرادة .

إثبات النسخ

على منكره

قال البيضاوى : (وفيه مسائل - الأولى : أنه واقع ، وأحاله اليهود . لنا أن حكمه إن تبع المصالح فيتغير بتغيرها ، وإلا لله أن يفعل كيف شاء ، وأن نبوة محمد ﷺ ثبتت بالدليل القاطع ، وقد نقل قوله تعالى : (ما ننسخ من آية أو ننسها) وأن آدم عليه السلام كان يزوج بناته من بنيه والآن محرم اتفاقاً ، فإن قيل : الفعل الواحد لا يحسن ويقبح ، قلنا : مبنى على فاسد ، ومع هذا فيجتمل أن يحسن لواحد أو في وقت ويقبح لآخر أو وقت آخر) .

أقول : النسخ جائز عقلاً ، وواقع ممماً خلافاً لبعض المسلمين .

(١) انظر : المحصول (١ / ٥٢٩ ، ٥٣٠) .

وافترقت اليهود على ثلاث فرق كما قال ابن برهان والأمدى وغيرهما :
فالشعرية منهوه عقلا وسمعا ، والعنانية منهوه سمعا فقط ، والعيسوية
قالوا بجوازه ووقوعه ، وأن محمداً لم ينسخ شريعة موسى ، بل بعث إلى
بنى إسماعيل ، دون بنى إسرائيل ، وفي الكتاب والمعالم أن اليهود أحالوه
مطلقاً ، وليس كذلك (١) .

(قوله : لنا) أى الدليل على ما قلناه من ثلاثة أوجه :

الأول : وهو دليل على الجواز فقط أن حكم الله تعالى إن تبع المصالح
كما هو مذهب المعتزلة فيلزم أن يتغير بتغيرها ، فإننا نقطع بأن المصلحة قد
تتغير بحسب الأوقات كما تتغير بحسب الأشخاص ، وإن لم يتبعها فله تعالى
أن يفعل كيف يشاء ويحكم كيف يريد .

الدليل الثانى : أن نبوة محمد ﷺ ثبتت بالدليل القاطع ، وهو المعجزة ،
وقد نقل لنا عن الله تعالى أنه قال : (ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير
منها أو مثلاً . . .) (٢) .

وجه الدلالة : أن الاستدلال بالقرآن متوقف على ثبوت نبوة محمد ﷺ ،
وفى كون نبوته ناسخة لما قبلها أو مخصصة قولان للعلماء ، وحيث أننا نقول :

(١) أوضح ابن برهان ، موقف اليهود من قضية النسخ فقال : « اتفق
المسلمون كافة على جواز نسخ الشرائع . وانقسمت اليهود ثلاثة أقسام : فقال
زين منهم : نسخ الشرائع مستحيل من جهة العقل ، وزعمت طائفة أن ذلك
مستحيل من جهة السمع ، وجاء من جهة العقل . وذهبت العيسوية إلى أن نسخ
الشرائع يجوز عقلا لم يمنع منه إلا أنه ما جاء نبى نسخ شريعة عيسى ، وزعموا
أن محمداً - ﷺ - نبى إلا أنه مبعوث لبنى إسماعيل دون بنى إسرائيل
الوصول إلى الأصول (٢ / ١٣ - ١٤) وقد بين الأمدى أسماء هذه الطوائف
من اليهود . انظر : الإحكام (٢ / ٢٤٥) .

(٢) سورة البقرة من الآية ١٠٦ .

نبوته عليه الصلاة والسلام : إن توقفت على النسخ فقد حصل المدعى ،
وإن لم تتوقف عليه فالآية التى نقلها تدل على جواز النسخ قال الإمام الرازى
فى تفسيره .

وهذا الاستدلال ضعيف لأن قوله تعالى : (ما ننسخ من آية) جملة
شرطية معناها : إن نسخ نأت ، وصدق الملازمة بين الشئتين لا يقتضى
وقوع أحدهما ولا صحة وقوعه ، ومنه قوله تعالى : (لو كان فيهما آلهة
إلا الله لفسدنا . . .) (١) واستدرك صاحب التحصيل على كلامه فى المحصول
بكلامه فى التفسير .

وقد يقال : بسبب النزول يدل على الوقوع ، فإن سببه على ما نقله
الزحشرى وغيره : إن الكفار طعنوا فقالوا : إن محمداً يأمر بالشئ ثم ينهى
عنه ، فأنزل الله تعالى هذه الآية (٢) .

فإن قيل : حجة الآية والاستدلال بها يتوقفان على صحة النسخ ، فلو أثبتنا
حجة النسخ بالآية لكان يلزم الدور .

قلنا : لا نسلم بل الاستدلال بها متوقف على صحة النبوة .

الدليل الثالث : أن آدم عليه السلام كان يزوج الأخت من الأخ اتفاقاً ،
وهو الآن محرم اتفاقاً هكذا قرره الإمام (٣) ، وفيه نظر من وجهين :

أحدهما : لا نسلم أن التزويج كان يوحى من الله تعالى ، بل يجوز أن
يكون بمقتضى الإباحة الأصلية ، ورفعها ليس بنسخ كما قدمناه .

الثانى : ما ذكره فى المحصول وهو : أنه يجوز أن يكون قد شرع ذلك
لآدم وبنيه إلى غاية معلومة ، وهو ظهور شريعة أخرى ، أو كثرة النسل ،

(١) سورة الأنبياء من الآية ٢٢ .

(٢) انظر تفسير الكشاف للزحشرى (١ / ١٣١) .

(٣) قاله الإمام الرازى فى المحصول (١ / ٥٣٣) .

أو غير ذلك ، وقد تقدم أن هذا لا يكون نسخاً ، ونقل الأمدى ، وابن الحاجب وغيرهما عن التوراة أن فيها الأمر بالتزويج فعلى هذا يسقط الاعتراض الأول (١) .

دليل المانعين

(قوله : قيل الفعل الواحد) أى استدل المانع بأن الأمر بالشئ يقتضى أن يكون حسناً ، والنهى عنه يقتضى أن يكون قبيحاً ، والفعل الواحد لا يكون حسناً قبيحاً لاستحالة اجتماع الضدين فلا يكون مأموراً به منهياً عنه .

وأجاب المصنف : بأن هذا مبنى على فاسد ، وهو التحسين والتقييد العقلي ، فيكون أيضاً فاسداً ، ومع هذا أى ومع تسليم هذه القاعدة فلا استحالة إذ يحتمل أن يحسن الفعل لشخص ويقبح لشخص آخر ، أو يحسن الفعل في وقت آخر كما تقدم .

المسألة الثانية

في نسخ بعض القرآن ببعض

قال البيضاوى : (الثانية : يجوز نسخ بعض القرآن ببعض ومنع . أبو مسلم الاصفهاني لنا : أن قوله تعالى : (متاعاً إلى الحول) نسخت بقوله تعالى : (يترصدن بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً) قال قد تعدد الحامل به . قلنا : لا بل بالحل وخصوصية السنة لاغ ، وأيضاً تقديم الصدقة على نجوى الرسول وجب بقوله تعالى : (يا أيها الذين آمنوا إذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجواكم صدقة) ثم نسخ . قال : زال لزوال سببه ، وهو التمييز بين المنافق وغيره . قلنا : زال كيف كان : احتج المانع بقوله

(١) انظر : الإحكام (٢/ ٢٤٧) والمختصر مع شرح المعتمد (١٨٨/ ٢) .

تعالى : (لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه) قلنا : الضمير للمجموع .

أقول : لا يجوز نسخ جميع القرآن اتفاقاً كما قاله في الحاصل ، وأشار إليه المصنف في آخر المسألة ، أما نسخ بعضه فالجمهور على جوازده ، وخالف في ذلك أبو مسلم الاصفهاني كما نقله عنه الإمام (١) وأتباعه ، ونقل عنه الأمدى ، وأتباعه كابن الحاجب : أنه منع وقوع النسخ مطلقاً (٢) وأبو مسلم هذا هو الملقب بالجاحظ كما قاله ابن التلمساني في شرح المعالم ، واسم أبيه على ما قاله في المحصول بحر وفي المنتخب عمر ، واللمع د يحيى ، (٣) واستدل المصنف لمذهب الجمهور بوجهين :

أحدهما : أن الله تعالى أمر التي توفي عنها زوجها بالاعتداد بحول فقال تعالى : (والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا وصية لأزواجهم متاعاً إلى الحول) (٤) ثم نسخ ذلك بقوله : (والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يترصدن بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً) (٥) .

(١) نقله الإمام الرازي عن أبي مسلم الاصفهاني في المحصول (١/ ٥٣٨) .

(٢) انظر : الإحكام للأمدى (٢/ ٢٤٥) ، والمختصر لابن الحاجب مع

الشرح (٢/ ١٨٨) .

(٣) هو : محمد بن علي بن مهران بن بحر ، أبو مسلم الاصفهاني المعتزلي ، ولد سنة ٢٥٤ هـ وتوفي سنة ٣٢٢ هـ . كان نحويًا كاتباً بليغاً متكلماً . معتزلياً ، عالمياً بالتفسير وغيره ، من مؤلفاته : د جامع التأويل لمحكم التنزيل ، و د ناسخ الحديث ومنسوخه .

انظر في ترجمته : (طبقات المعتزلة ص ٢٩٩-٢٢٣ ، معجم الادباء ١٨/ ٣٥ ، شذرات الذهب ٢/ ٢٤٤) وقوله د وفي اللمع : يحيى ، لعله أراد به د شرح اللمع ، لأن ذلك غير موجود في د اللمع .

(٤) سورة البقرة من الآية ٢٤٠ .

(٥) سورة البقرة من الآية ٢٣٤ .

اعترض أبو مسلم فقال : الاعتداد بالحول لم ينسخ بل خصص ، وذلك لأن الحمل قد يمكث حولا فتعتد الحامل به .

والجواب عنه : أنا لانسلم أن الحامل تعتد بالسنة ، بل إنما تعتد بوضع الحمل سواء حصل السنة أو أقل أو أكثر ، وخصوصية السنة لاغ ولا اعتبار به .

الثاني : أنه تعالى أوجب على من أراد أن يناجي الرسول تقديم صدقة فقال تعالى : (يا أيها الذين آمنوا إذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجواكم صدقة) (١) ثم نسخ بقوله تعالى : (فإذا لم تفعلوا وناب الله عليكم فأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة) (٢) .

قال أبو مسلم : إنما زال ذلك لزوال سبب الإيجاب وهو التمييز بين المنافق وغيره ، إذ المؤمن يمتثل ، والمنافق يخالف ، فلما حصل التمييز سقط الوجوب .

وأجاب المصنف تبعاً للحاصل : بأن المدعى زوال الوجوب بعد ثبوته سواء كان لزوال سببه أم لم يكن لأنه معنى النسخ وقد ثبت ذلك هنا .

وهذا الجواب مردود لأمور :

منها أنه مناقض لما ذكره بعد ذلك ، فإنه استدل على أن الإجماع لا يفسخ القياس بقوله ، وأما القياس فلزواله بزوال شرطه فاقتضى أن هذا ليس بفسخ .

الثاني : أن ما زال بزوال علة يمكن عودها لا يقال فيه إنه منسوخ بل مشروعيته باقية حتى يعود عند عودة العلة .

(١) سورة المجادلة من الآية ١٢ .

(٢) سورة المجادلة من الآية ١٣ .

الثالث : أنه إن أراد التمييز للنبي ﷺ فهو باطل ، لأنه كان يعلم أعيانهم حتى سماهم لصاحب سره حذيفة بن اليمان كما دلت عليه الأحاديث ، وإن أراد التمييز للصحابة . فدعوى زواله عنهم ممنوع بل استمر إلى وفاة رسول الله ﷺ . وأجاب الإمام : أنه لو كان كما قال لكان من لم يتصدق منافقاً ، وهو باطل ، فقد روى أنه لم يتصدق غيره على ، رضى الله عنه (١) . وفيه نظر فإن عدم الصدقة قد يكون المنجوى .

دليل أبي مسلم

احتج أبو مسلم على المنع بقوله تعالى : (لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه) (٢) .

فلو نسخ بعضه لمتطرق إليه البطلان .

وأجاب المصنف تبعاً للحاصل : بأن الضمير لمجموع القرآن ، ومجموع القرآن لا يفسخ اتفاقاً .

(١) هو : علي بن أبي طالب - رضى الله عنه - ابن عم الرسول - ﷺ - وزوج بنته فاطمة رضى الله عنها .

ونسخ آية الصدقة قبل مناجاة الرسول - ﷺ - أخرجهما الطبري في تفسيره (٢٨ / ٢٢) أسانيد كثيرة ، عن علي بن أبي طالب - رضى الله عنه - أنه قال : آية من كتاب الله لم يعمل بها أحد قبلي ، ولا يعمل بها أحد بعدي : كان عندى دينار فصرفته بهشة دراهم ، فسكرت إذا جئت إلى النبي - ﷺ - تصدقت بدرهم ، ففسخت فلم يعمل بها أحد قبلي : (يا أيها الذين آمنوا إذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجواكم صدقة . .) .

ورواه الترمذى : كتاب تفسير القرآن - باب ومن سورة المجادلة ٣٣٠٠ ، وقال : حديث حسن غريب إنما نعرفه من هذا الوجه .

(٢) سورة فصلت من الآية ٤٢ .

وأجاب في المحصول : بأن المراد أن هذا الكتاب لم يتقدمه من كتب الله ما يبطله ، ولا يأتيه من بعده ما يبطله (١) .

وأجاب غيرهما بأن النسخ إبطال لا باطل ، فإن الباطل ضد الحق .

المسألة الثالثة

في جواز النسخ قبل الفعل

قال البيضاوي : (الثالثة : يجوز نسخ الوجوب قبل العمل خلافا للمعتزلة . لنا : أن إبراهيم عليه السلام أمر بذبح ولده بذليل قوله تعالى : (أفعل ما تؤمر) . (إن هذا هو البلاء المبين * وفديناه بذبح عظيم) فنسخ قبله . قيل : نلك بناء على ظنه قلنا : لا يخطئ ظنه . قيل : إنه امتثل ، وإنه قطع فوصل . قلنا : لو كان كذلك لم يحتاج إلى الفداء . قيل : الواحد بالواحد في الواحد لا يؤمر وينهى . قلنا : يجوز للابتلاء) .

أقول : اختلف العلماء في جواز نسخ الفعل قبل التمكن من العمل على مذهبين :

المذهب الأول لجمهور الأشاعرة : أنه جائز كما إذا قال الشارع صل بعد الغروب ركعتين ، ثم قال ضحوة لاتصل .

المذهب الثاني للمعتزلة وبعض الفقهاء : أنه لا يجوز ، وتعبير المصنف بقوله قبل العمل يقتضي أنه لا فرق في الخلاف بين الوقت وما قبله ، وما بعده فإما قبل الوقت أو بعد دخوله ، ولكن قيل مضى زمن يسره فسلم ، وفي معناه أيضاً ما إذا لم يكن له وقت معين ، ولكن أمر به على الفور ثم نسخ قبل التمكن ، نعم في جريان الخلاف بعد الشروع نظري يحتاج إلى نقل .

(١) انظر : المحصول (١ / ٥٤١) .

وأما الصورة الثانية : وهي ما بعد خروج الوقت فليس محل الخلاف ، بل جزم ابن الحاجب : بأنه لا يجوز (١) .

واقترضى كلامه الاتفاق عليه ، وصرح في الإحكام في أول المسألة بالجواز ، وبأنه لا خلاف فيه (٢) ، وهذا إنما يأتي إذا صرح بوجوب القضاء ، أو قلنا الأمر بالأداء يستلزمه .

وأما الصورة الثالثة : وهي ما إذا وقع النسخ في الوقت لكن بعد التمكن من فعله ، فقتضى كلام المصنف جريان الخلاف أيضاً ، وهو مقتضى كلام ابن الحاجب في أثناء الاستدلال وليس كذلك ، فقد صرح الأمدى في الإحكام في أثناء الاستدلال بأن هذا جائز بلا خلاف ، وإنما الخلاف ، قبل التمكن (٣) .

وصرح به أيضاً ابن برهان في الوجيز (٤) ، وإمام الحرمين في البرهان فقال : والغرض من المسألة أنه إذا فرض ورود الأمر بشيء فهل يجوز أن ينسخ قبل أن يمضي من وقت اتصال الأمر به زمن يسمع الفعل المأمور به ؟ وعبارة المحصول والحاصل هل يجوز نسخ الشيء قبل مجيء الوقت (٥) ؟ وعبارة التحصيل والأحكام وابن الحاجب قبل الوقت (٦) ، ثم أن المسألة

(١) انظر : المختصر مع الشرح (٢ / ١٠٩) .

(٢) انظر الإحكام (٢ / ٢٥٣) .

(٣) المصدر السابق .

(٤) قال ابن برهان في كتابه الوصول إلى الأصول ٣٦ / ٢ ، ونسخ العبادة قبل التمكن من فعلها جائز عندنا ، خلافا للمعتزلة . . . ، وانظر : البرهان لإمام الحرمين (٢ / ١٣٠٣ ، ١٣٠٤) .

(٥) لفظ المحصول (١ / ٥٤١) : اختلفوا في نسخ الشيء قبل مضى وقت فعله .

(٦) انظر : التحصيل من المحصول (٢ / ١٥) والإحكام للأمدى (٢ / ٢٥٣) .

وعبارة التحصيل : يجوز نسخ الشيء قبل وقت فعله ، خلافا للمعتزلة وكثير من الفقهاء .

ليست خاصة بالوجوب بل غيره كذلك أيضاً ولذلك عبر في المحصول بالشئ
كما تقدم نقله عنه .

الدليل على الجواز

(قوله : لنا) أى الدليل على الجواز أن إبراهيم عليه السلام أمره الله تعالى أن يذبح ولده ، ثم نسخ ذلك قبل الفعل ، فأما كونه أمر بالذبح بثلاثة أوجه :

أحدها : قوله تعالى حكاية عما قاله ابن إبراهيم عليهما السلام : (يا أبت أفعل ما تؤمر) الآية (١) ، جواباً لقوله : (يا بني إني أرى في المنام أني أذبحك) (٢) .

الثاني : قوله تعالى حكاية عن إبراهيم : (إن هذا هو البلاء المبين) (٣) .
الثالث : قوله تعالى : (وفديناه بذبح عظيم) (٤) فلو لم يكن الذبح مأموراً به لما كان فيه بلاء ، ولم يحتاج إلى الفداء .

وأما كونه نسخ قبـله ، فلأنه لو لم ينسخ لذبح ، لكنه لم يذبح ، ولم يستدل عليه المصنف لوضوحه .

اعتراض الخصم بأمرين :

أحدهما : وهو اعتراض على المقدمة الأولى : إنا لانسلم أنه كان مأموراً بالذبح ، وإنما كان مأموراً بالمقدمات فظن أنه مأمور بالذبح ، وتلك الأمور التي تمسكتكم بها من قوله : (أفعل ما تؤمر) وقوله : (إن هذا هو البلاء) وحصول الفداء إنما هو بناء على ظنه أنه مأمور .

(١) سورة الصافات من الآية ١٠٢ .

(٢) نفس السورة والآية .

(٣) سورة الصافات الآية ١٠٦ .

(٤) سورة الصافات الآية ١٠٧ .

وأجاب المصنف تبعاً للحاصل : بأن ظنون الأنبياء مطابقة يستحيل فيها الخطأ لا سيما في ارتكاب هذا الأمر العظيم .

الثاني : وهو اعتراض على المقدمة الثانية : لانسلم أن الوجوب نسخ قبل الفعل . فإن إبراهيم قد امتثل ، ولكنه كان كلما قطع شيئاً وصله الله تعالى .

والجواب : أنه لو كان كما ذكرتم لم يحتاج إلى الفداء ، فإن الفداء بدل ، والبدل إنما يحتاج إليه إذا لم يوجد المبدول .

دليل المعتزلة

(قوله - قيل : الواحد) أى عارضنا الخصم فاستدل بأنه لو جاز أن يرد الأمر بشئ في وقت لم يرد النهي عن فعله في ذلك الوقت لكان الشخص الواحد بالفعل الواحد في الوقت الواحد مأموراً به منهيّاً عنه وهو محال .

وأجاب المصنف : بأنه إنما يكون محالاً إذا كان الغرض حصول الفعل ، وأما إذا كان المقصود هو ابتلاء المأمور به ، أى اختباره وامتحانه فيجوز ، فإن السيد قد يقول لعبده : اذهب غداً إلى موضع كذا راجلاً ، وهو لا يريد الفعل بل يريد امتحانه ورياضته ، ثم يقول له لا تذهب .

وأجاب ابن الحاجب أيضاً : بأن الأمر والنهي لم يجتمعا في وقت واحد ، بل يورود النهي انقطع تعلق الأمر كانقطاعه بالموت (١) .

المسألة الرابعة

في جواز النسخ بلا بدل ، أو ببدل

قال البيضاوي : (الرابعة : يجوز النسخ بلا بدل أو ببدل أثقل منه ،

(١) انظر : المختصر لابن الحاجب مع الشرح (٢ / ١٩٠ ، ١٩١) .

(١٣ - الأسنوى - ج ٢)

كأنسخ وجوب تقديم الصدقة على النجوى، والكف عن الكفار بالقتال، استدل بقوله تعالى : (نأت بخير منها) قلنا ربما يكون عدم الحكم أو الأثقل خيراً ،

الخامسة : ينسخ الحكم دون التلاوة مثل قوله تعالى : (متاعاً إلى الحول) الآية وبالعكس مثل ما نقل (الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة) ويلسخان معاً كما روى عن عائشة رضى الله عنها أنها قالت : « كان فيما أنزل الله عشر رضعات محررات ففسخن بخمس » .

السادسة : يجوز نسخ الخبر المستقبل خلافاً لابي هاشم ، لنا : أنه يحتمل أن يقال : لا عاقبة الزاني أبداً ، ثم يقال : أردت سنة . قيل : يوم الكذب ، قلنا ، ونسخ الأمر يوم البداء) .

أقول : ذهب الشافعى إلى أن النسخ لا بد له من بدل ، فقال فى الرسالة ما نصه : « وليس ينسخ فرد أبداً إلا إذا أثبت مكانه فرض » (١) هذا لفظه بجره ، وذهب أيضاً إلى أنه لا يجوز النسخ إلى بدل أثقل من المنسوخ . وذهب الجمهور ومنهم الإمام الرازى والامدى وأتباعهما إلى جواز الأمرين (٢) .

دليل الجمهور

أما الدليل على الأول فلأن تقديم الصدقة على نجوى الرسول ﷺ كان واجباً ثم نسخ بلا بدل .

وأما الدليل على الثانى : فلأن الكف عن الكفار كان واجباً ، أى كان قتالهم حراماً لقوله تعالى : (ودع أذاًم) (٣) ونحوه ، ثم نسخ

(١) انظر : الرسالة للإمام الشافعى ص ١٠٩ .

(٢) انظر المحصول (١ / ٥٤٦) والإحكام للامدى (٢ / ٢٦٠ ، ٢٦١) .

(٣) سورة الاحزاب من الآية ٤٨ .

بإيجاب القتال مع التشديد فيه كغيات الواحد للعشرة وذلك أثقل من الكف .

دليل المانعين

واستدل الخصم على منعهما بقوله تعالى : (ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلاً) (١) .

دلت الآية على أنه لا بد من الإتيان بحكم هو خير من المنسوخ أو مثله ، فدل على المدعى ، أما الأول فواضح ، وأما الثانى فلأن الأثقل والأشق لا يكون خيراً للكف .

وجوابه : أن عدم الحكم قد يكون خيراً للكف من إثباته فى ذلك الوقت لمصلحة ، وقد يكون الأثقل أيضاً خيراً له باعتبار زيادة الثواب . وأجاب فى المحصول أيضاً : بأن نسخ الآية معناه نسخ لفظها ولهذا قال (نأت بخير منها) (٢) .

قال ابن الحاجب : ولئن سلمنا فدلول الآية لم يقع فأين نفي الجواز (٣) .

المسألة الخامسة

فى نسخ الحكم دون التلاوة وبالعكس

المسألة الخامسة : يجوز نسخ الحكم دون التلاوة ، كنسخ الاعتداء بالحول من قوله تعالى : (متاعاً إلى الحول) (٤) نسخت بقوله تعالى : (والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً) (٥) .

(١) سورة البقرة من الآية ١٠٦ .

(٢) انظر : المحصول (٢ / ٥٤٦) .

(٣) انظر : المختصر مع الشرح (٢ / ١٩٣ ، ١٩٤) .

(٤) سورة البقرة من الآية ٢٤٠ . (٥) سورة البقرة من الآية ٢٣٤ .

وعكس ذلك وهو نسخ التلاوة دون الحكم .

كما روى الشافعي والترمذي وغيرهما عن عمر أنه قال : كان مما أنزل الله تعالى في كتابه : (الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة) (١) وذكر البخاري ومسلم قريباً منه أيضاً .

(١) روى مالك والشافعي وابن ماجه عن عمر - رضى الله عنه - قال : إياكم أن تهلكوا عن آية الرجم ، أو يقول قائل : لا نجد حديثاً في كتاب الله ، فلقد رجم رسول الله - ﷺ - ورجمنا ، والذي نفسى بيده لولا أن يقول الناس : زاد عمر في كتاب الله لآبتهما : الشيخ والشيخة : إذا زنيا فارجموهما البتة ، فإننا قد قرأناها .

انظر : الموطأ (٢ / ٨٢٤) ترتيب مسند الإمام الشافعي (٢ / ٨١) سنن ابن ماجه (٢ / ٨٥٣) .

وقد روى البخاري نحوه : كتاب الحدود - باب : الاعتراف بالزنا ٦٨٢٧ - ٦٨٣٨ ، ومسلم : كتاب الحدود - باب رجم الشيب في الزنا (١٥ / ١٦٩١) ، وأحمد في المسند (١٣٢ / ٥) والترمذي : كتاب الحدود - باب : ما جاء في تحقيق الرجم . وقد نازع أبو جعفر النحاس في كون ذلك من باب منسوخ التلاوة وبقاء الحكم ، ويرى أن ذلك من قبيل السنة فقال : . . . وإسناد الحديث صحيح ، إلا أنه ليس حكمه حكم القرآن الذي نقله جماعة عن الجماعة ، وإسكنه سنة ثابتة ، وقد يقول الإنسان : كُفْتُ أقرأ كذا ، لغير القرآن ، والدليل على هذا : أنه قال : ولولا أن أكره أن يقال : زاد عمر في القرآن لودته . .

انظر : الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم ص ٨ .

لكن يعارض ذلك ما صح من الروايات المتعددة بنزول هذه الآية :

ففي الصحيحين عن عمر أنه قال : كان فيما أنزل : آية الرجم . . . وقد تابع عمر على ذلك بعض من الصحابة ، كما في ذكر ، فيما رواه أحمد وابن حبان والحاكم وصححه ، وجاء في رواية أحمد وابن حبان أنها كانت في سورة الأحزاب ، انظر نيل الأوطار (٧ / ١٢٣) .

والغريب أن الشوكاني نقل ذلك ولم يعلق عليه ، فقد أورد في كتابه (فتح القدير ٢٥٩/٤) « وأخرج أبو عبيد في الفضائل وابن الأنباري وابن مردويه ، عن »

والمراد بالشيخ والشيخة : المحسن والمحسنة ، فقد نسخت التلاوة وبقي الحكم ، وهو رجم الزاني المحسن .

ويجوز نسخهما معاً لما روى مسلم عن عائشة رضى الله عنها أنها قالت : كان فيما أنزل من القرآن « عشر رضعات معلومات يحرمن ففسخن بخمس » (١) والاستدلال لا يتم بما نقله المصنف عن عائشة وهو مطلق الإنزال ، بل لابد أن ينضم إليه كونه من القرآن كما قررناه ، لأن السنة أيضاً منزلة .

== عائشة قالت : كانت سورة الأحزاب تقرأ في زمان النبي - ﷺ - مائتي آية ، فلما كتب عثمان المصاحف لم يقرر منها إلا على هو الآن ، وهو أمر ملفت للنظر ، وفي غاية الخطورة ، إذ فيه طعن في أمانة عثمان - رضى الله عنه - وفي الصحابة الذين كتبوا المصحف ، وإلا فآين باقي السورة ، ومعلوم أنه لا نسخ بعد وفاة النبي - ﷺ - .

وقد رجح أبو الحسين البصري ما ذهب إليه أبو جعفر النحاس ، من أن الرجم ثابت بالسنة وليس بقرآن منسوخ فقال : ويحتمل أن يكون ذلك مما أنزل وحياً ولم يكن ثابتاً في المصحف ، انظر : المعتمد (١ / ٤١٨) .

وهذا - في نظري - أولى من هذه الآثار التي تفتح باباً للطعن في القرآن الكريم ، وأن سورة الأحزاب كانت بمثل طول سورة البقرة ، التي يبلغ عددها ٢٨٦ آية عند رواية السكوفيين .

على أن الشوكاني - نفسه - قد نص في كتابه : فتح القدير (٤ / ٤٣٩) على أن الرجم ثابت بالسنة فقال في أول سورة النور : (وأما من كان محصناً من الأحرار فعليه الرجم بالسنة الصحيحة المتواترة وإجماع أهل العلم) .

(١) أخرجه مسلم : كتاب الرضاع - باب التحريم بخمس رضعات (٢٤ / ١٤٥٢) وأبو داود : كتاب النكاح - باب هل يحرم مادون خمس رضعات ٢٠٦٢ ، والترمذي : كتاب الرضاع - باب : ما جاء لا تحرم المصة والمصتان ١١٥٠ ، والنسائي ، كتاب النكاح - باب القدر الذي يحرم من الرضاعة (٦ / ١٠٠) وابن ماجه : كتاب النكاح - باب لا تحرم المصة ولا المصتان ١٩٤٢ .

المسألة السادسة

في نسخ الخبر

المسألة السادسة : لا نزاع في نسخ تلاوة الخبر ، ونسخ تكليفنا بالإخبار به ، قال الأمدى : إلا إذا كان نسخه يوجب الإخبار بنقيضه ، وهو مما لا يحتمل التغير كحدوث العالم ، فإن المعتزلة تمنعه ، لأن التكليف بالكذب قبيح عقلاً (١) .

وذهب جمهور الأشاعرة إلى أنه يجوز ، وأما نسخ مدلول الخبر ، أى إخراج بعض الأرمنة الداخلة فيه لارفعة بالسكينة كما نه عليه في المحصول فهي مسألة الكتاب .

وحاصلها : أنه إن كان مما لا يتغير فلا يجوز اتفاقاً كما قاله الإمام والأمدى ، ولم يستثنه المصنف ، وأما الذى يتغير فقال الإمام والأمدى يجوز نسخه مطلقاً : قالوا : سواء كان ماضياً أو مستقبلاً أو وعداً أو وعيداً (٢) ، قال ابن الحاجب : لا يجوز مطلقاً (٣) ، ونقله في المحصول عن أكثر المتقدمين . وقال البيضاوى : إن كان مدلوله مستقبلاً جاز ، وإلا فلا .

تحرير محل النزاع

ومحل الخلاف كما قال ابن برهان في الوجيز : إذا لم يكن الخبر معناه الأمر فإن كان معناه الأمر كقوله تعالى : (لا يمسسه إلا المطهرون) (٤) جاز

(١) انظر الإحكام للأمدى (٢ / ٢٦٥ ، ٢٦٦) .

(٢) قاله الإمام الرازى في المحصول (١ / ٥٤٨) وانظر : الإحكام (٢ / ٢٦٥ ، ٢٦٦) .

(٣) انظر : المختصر مع الشرح (٢ / ١٩٥) .

(٤) سورة الواقعة الآية ٧٩ .

بلاخلاف ، وتبعه عليه ابن الحاجب وصرح في المحصول وغيره بأن الخلاف يجرى فيه وإن تضمن حكماً شرعياً .

دليل البيضاوى

استدل المصنف على مذهبه بأنه يصح عقلاً أن يقال : لأعاقبن الزانى أبداً ، ثم يقال : أردت سنة واحدة ، ولا معنى للنسخ إلا ذلك ، فإن النسخ لإخراج بعض الزمان وهو موجود هنا .

دليل المانع

استدل المانع من نسخ الخبر بأن نسخه يوم السكذب ، لأن المتبادر منه إلى فهم السامع إنما هو استيعاب المدة المخبر بها وإيهام القبيح قبيح . وجوابه : أن نسخ الأمر أيضاً يوم البداء ، وهو ظهور الشئ بعد خفاءه ، فلو امتنع نسخ ذلك للإيهام لا متنع أيضاً .

الفصل الثاني

في النسخ والمنسوخ

وفيه مسائل

المسألة الأولى

في نسخ الكتاب بالسنة وبالعكس

قال البيضاوي : (الفصل الثاني في النسخ والمنسوخ وفيه مسائل) .
الأولى : الأكثر على جواز نسخ الكتاب بالسنة ، كنسخ الجلد في حق المحصن ، وبالعكس ، كنسخ القبلة ، والشافعي رضى الله عنه قول بخلافهما دليله في الأول قوله تعالى : (نأت بخير منها) ورد بأن السنة وحى أيضا وفيهما قوله تعالى : (لتبين للناس) وأجيب في الأول : بأن النسخ بيان ، وعورض في الثاني بقوله « تبياناً » .

أقول : المراد بالنسخ والمنسوخ بيان ما ينسخ ، وما يفسخ به من الأدلة .
واعلم أنه يجوز نسخ الكتاب بالكتاب ، والسنة المتواترة بمثلها ، والاحاد بمثله .

وأما نسخ الكتاب بالسنة ، ونسخ السنة بالكتاب فقد حكى المصنف فيه مذهبين :

الأول : ذهب الجمهور إلى الجواز . وذهب الإمام الشافعي إلى عدم الجواز ، وهو مقتضى ما في المحصول في النقل عنه ، فإنه نقل عدم الجواز في نسخ السنة بالقرآن ، فيؤخذ منه العكس بطريق الأولى ، ونقل عنه إمام الحرمين ، والآمدى ، وابن الحاجب قولين في نسخ السنة بالكتاب ،

والجزم بامتناع العكس ، وكلام المصنف مشعر بأن له في المسألتين قولين ، وهو غير معروف ، فإن جوازنا في السنة إذا كانت ناسخة أن تكون متواترة وقد أوضحه المصنف في المسألة الآتية فلذلك أهمله هنا (١) .

أدلة الجمهور

استدل المصنف على كون السنة المتواترة ناسخة للكتاب بأن النبي ﷺ رجم المحصن مع أن آية الرجم شاملة له .

وفيه نظر من وجوه :

أحدها : لا نسلم أنه متواتر .

وثانيها : أن هذا تخصيص لا نسخ ، وقد ذكره المصنف بعينه مثالا لتخصيص الكتاب بالسنة قبل ذلك .

وثالثها : أن الرجم ثابت بالقرآن المنسوخ التلاوة ، وهو الشيخ والشيخة المتقدم ذكره ،

واستدل أيضا على كون الكتاب ناسخا للسنة بأن التوجه إلى بيت كان ثابتا بالسنة إذ ليس في القرآن ما يدل عليه ثم نسخ بقوله تعالى : (فول وجهك شطر المسجد الحرام) (٢) .

ولك أن تقول : القاعدة أن بيان المجمع يعد أنه مراد منه ، وإلا لم يكن بيانا لدلوله فيكون توجه النبي ﷺ إلى بيت المقدس مرادا من قوله تعالى : (وأقيموا الصلاة) (٣) . لكونه بيانا له فيكون ثابتا بالكتاب .

(١) انظر في هذه المسألة : الرسالة ص ١٠٦ - ١٠٨ ، والبرهان ٢/ ١٣٠٧ ، والإحكام للآمدى (٢ / ٦٩ - ١٧١) ، وشرح المعتمد على مختصر ابن الحاجب (٢ / ١٩٧) .

(٢) سورة البقرة من الآيات (٤٤ ، ٤٩ ، ٥٠) .

(٣) سورة البقرة (٤٣ ، ١١٠) .

دليل الإمام الشافعي

(قوله : دليله في الأول) أي استدلال الشافعي على امتناع نسخ الكتاب بالسنة من قوله تعالى : (ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلاً) (١) فإنه يدل على أن الآتي بالخير أو المثل هو الله تعالى ، لرجوع الضمير إليه ، وذلك لا يكون إلا إذا كان الناسخ هو القرآن ، ولهذا قال تعالى في آخر الآية : (ألم تعلم أن الله على كل شيء قدير) فأشعر بأن الآتي بالخير أو المثل هو المختص بكمال القدرة فلا يكون النسخ بالسنة ، فإن الآتي بها هو الرسول ، وأيضا فإنه يقتضي أن البديل يكون خيرا من الآية المنسوخة أو مثلاً لها ، والسنة ليست كذلك .

وجوابه : أن السنة حاصلة بالوحي أيضا لقوله تعالى : (وما ينطق عن الهوى) (٢) .

فالآتي بها هو الله تعالى ، وأما الخير أو المثل فالمراد بها هو الأصلح في التكليف ، والأنتفع في الثواب .

(قوله : وفيهما) أي ودليل الشافعي في كل من المسألتين ، وهما نسخ الكتاب بالسنة وعكسه قوله تعالى : (وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم) (٣) .

فأما نسخ الكتاب بالسنة فلأن الآية دالة على أن السنة تبين جميع القرآن لأن « ما » من قوله تعالى : (ما نزل إليهم) عامة ، فلو كانت السنة ناسخة لم تكن مبينة بل رافعة ، وأما العكس فلأنه قد تقرر أن السنة

(١) سورة البقرة من الآية ١٠٦ .

(٢) سورة النجم الآية ٣ .

(٣) سورة النحل من الآية ٤٤ .

مبينة للكتاب ، فلو جاز نسخها بالكتاب لكان مبينا لها ، لأن النسخ بيان انتهاء الحكم ، وذلك دور .

فنخلص أن الآية دالة على الحكمين .

ثم أجاب المصنف عن الأولى : بأنا لا نسلم أن النسخ منافي للبيان ، بل هو عينه ، فإنه بيان انتهاء الحكم .

وأجاب عن الثاني بقوله تعالى في صفة القرآن (ونزلنا عليك بالكتاب تبينا لكل شيء) (١) . فإنه يقتضي أن يكون الكتاب بيانا للسنة كما أن قوله تعالى : (لتبين للناس) يقتضي أن تكون السنة مبينة للكتاب ، فلما تعارضا سقط الاستدلال بهما .

والأولى في الجواب أن يقال : الاستدلال بقوله تعالى : (لتبين للناس) . على الحكمين معا لا يستقيم لأن البيان أن لم يكن منافيا للنسخ فلا يتجه الاستدلال به على امتناع نسخ الكتاب بالسنة ، وإن كان منافيا فلا يتجه الاستدلال على العكس .

المسألة الثانية

في نسخ المتواتر بالاحاد

قال البيضاوي : (الثانية - لا ينسخ المتواتر بالاحاد ، لأن القاطع لا يدفع بالظن ، قيل : « قل لا أجد فيما أوحى إلى محرما » منسوخ بما روى أنه عليه الصلاة والسلام : « نهى عن أكل كل ذي ناب من السباع » قلنا : « لا أجد » للحال ، فلا نسخ .

أقول : نسخ المتواتر بالاحاد جائز بلا خلاف .

وأما الوقوع فقد اختلفوا فيه على مذهبين :

(١) سورة النحل الآية ٨٩ .

فمنهم من قال بالوقوع ، ومنهم من قال بعدمه .

وعبارة المصنف وابن الحاجب توهم أن الخلاف في الجوار لا على المنع ، وبأن المتواتر مقطوع به ، وخبر الواحد مظنون ، والقطعي لا يدفع بالظن . وهو إنما يستقيم على ما فهماه . ولذلك لم يذكره الإمام ولا يختصرو كلامه ، نعم صرح ابن برهان في الوجيز بما أفهمه فقال : وقال قوم هو مستحيل من جهة العقل ، ثم استدل عليه بعين ما استدلا به فيما أن يكونا قد اطلعا على هذا . ثم اختاراه وفيه بعد ، وإما أن يحمل كلامهما على أنا لانحكم بالنسخ عند التعارض ، بل يعمل بالمتواتر وإن تقدم لقوته .

ودليل المصنف ضعيف لوجهين :

أحدهما : ما قاله ابن برهان : إن المقطوع به إنما هو أصل الحكم لادوامه ، والنسخ يرد على الثاني لأعلى الأول .

الثاني : إنه لا يطرده لأن إخراج أفراد العام بعد العمل به نسخ لا تخصيص كما نقرر . ودلالة العام على أفرادها ظنية ، وإن كان مثله مقطوعاً به ، والخاص بالعكس فتعادلا .

واستدل الخصم بأن قوله تعالى : (قل لا أجد فيما أوحى إلى محرماً على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دماً مسفوحاً أو لحم خنزير فإنه رجس أو فسقاً أهل لغير الله به) (١) ، يقتضي حصر التحريم في المذكور في الآية ، وقد نسخ ذلك بما روى بالأحاديث أن النبي ﷺ نهى عن أكل ذى ناب من السباع ومخلب من الطير (٢) .

(١) سورة الانعام من الآية ١٤٥ .

(٢) رواه مسلم : كتاب الصيد والذباح ، باب تحريم أكل كل ذى ناب (١٦ / ١٩٣٤) وأبو داود : كتاب الأطعمة - باب النهي عن أكل السباع ٣٨٠٣ ، وابن ماجه : كتاب الصيد - باب : أكل كل ذى ناب من السباع ٣٢٣٤ ، وأحمد في مسنده (١ / ٢٤٤) من حديث ابن عباس رضي الله عنهما .

وإذا ثبت نسخ الكتاب بالأحاديث فنسخ السنة المتواترة به أولى .

وأجاب المصنف بأن الآية ليست منسوخة ، وذلك لأنها دلت على أن الرسول عليه الصلاة والسلام كان مأموراً بأن يقول لهم : لا أجد في الوحي الحاصل غير المحرمات المذكورة ، ولهذا قال : أوحى بلفظ الماضي فيبقى ما عدا الأشياء المذكورة في الآية على الإباحة الأصلية . وحينئذ فيكون النهي عن أكل ذى الناب والمخلب رافعاً لها ، وهو ليس بنسخ ، وبتقدير أن تكون الآية متناولة للاستقبال أيضاً فالحديث مخصص لا ناسخ .

المسألة الثالثة

في نسخ الإجماع والقياس

قال البيضاوي : (الثالثة : الإجماع لا ينسخ ، لأن النص يتقدمه ولا ينعقد الإجماع بخلافه ، ولا القياس بخلاف الإجماع ، ولا ينسخ به . أما النص والإجماع فظاهران ، وأما القياس فلزواله بزوال شرطه ، والقياس إنما ينسخ بقياس أجلى منه) .

أقول : اختلفوا في نسخ الإجماع ، والنسخ به على مذهبين ، وحكماها الأمدى وغيره ، والمختار عنده وعند الإمام الرازي وأتباعهما ، كابن الحاجب والمصنف المنع (١) .

فأما كونه لا ينسخ ، فلأن النسخ إنما يكون بنص من الكتاب والسنة ، أو بإجماع أو قياس ، والكل باطل .

أما الأول : وهو النص فلأنه متقدم على الإجماع ، إذ جمع النصوص متلفاة من النبي ﷺ ، والإجماع لا ينعقد في زمنه عليه الصلاة والسلام ،

(١) انظر : الإحكام (٢ / ٢٧٨ ، ٢٧٩) والمحصول (١ / ٥٥٩ وما بعدها) وشرح العنبد (٢ / ١٩٨ ، ١٩٩) .

لأنه إن لم يوافقهم لم ينعقد ، إن وافقهم كان قوله هو الحجة لاستقلاله بإفادة الحكم ، فثبت أن النص متقدم على الإجماع ، وحينئذ فيستحيل أن يكون ناسخاً له .

وأما الثاني : وهو الإجماع فلاستحالة انعقاده على خلاف إجماع آخر ، لئلا لو انعقد لكان أحد الإجماعين خطأ ، لأن الأول إن لم يكن عن دليل فهو خطأ ، وإن كان عن دليل كان الثاني خطأ لوقوعه على خلاف الدليل ، وإلى هذا أشار بقوله : « ولا ينعقد الإجماع » وهو بالواو لا بإلغاء فافهمه .
وأما الثالث : وهو القياس فلا أنه لا ينعقد على خلاف الإجماع كما استعرفه في بابه إن شاء الله تعالى .

(قوله : ولا ينسخ به) يعني أن الإجماع أيضاً لا يكون ناسخاً لغيره لأن المنسوخ به إما النص ، أو الإجماع ، أو القياس ، والكل باطل .

أما النص فلاستحالة انعقاد الإجماع على خلافه كما ذكرناه ، وأما الإجماع فلما مر أيضاً من امتناع انعقاده على خلاف إجماع آخر ، ولما كان السبب في امتناعهما معلوماً مما تقدم عبر بقوله : « أما النص » ، « والإجماع فظاهران » ، وأما القياس فلأن شرط صحته أن لا يخالف الإجماع ، فإذا انعقد الإجماع على خلافه زال القياس ولزوال شرطه . وزوال المشروط لزوال الشرط لا يسمى نسخاً .

وفي هذا الجواب شيء تقدم في الرد على أبي مسلم .

فإن قيل : هذا بهينه يلزمكم في النصوص فإن من شرط اقتضاها الأحكام أن لا يطرأ عليها النسخ ، فإذا طرأ زالت لزوال شرطها ، وحينئذ فلا نسخ وجوابه : أن النص في نفسه صحيح سواء طرأ النسخ أم لا بخلاف القياس .

نسخ القياس :

(قوله : والقياس إنما ينسخ بقياس أجلى منه) أى أوضح وأظهر كما

إذا نص الشارع مثلاً على تحريم بيع البر بالبر متفاضلاً ، فعديناه إلى السفرجل مثلاً ، بمعنى نص أيضاً على إباحة التفاضل في الموز ، وكان مشتقاً على معنى يقتضى الحق السفرجل به ، فإن القياس الثاني يكون ناسخاً للقياس الأول .

ويعرف الأقوى بوجوه كثيرة مذكورة في الكتاب في تراجم الأقيسة ، وإنما حصر المصنف ناسخ القياس في القياس الأجل ، لأن غيره إما إجماع وإما قياس مساو للأول ، وإما قياس أخفى منه ، ويمتنع نسخه بالكل ، أما الأول ، والثاني : فلزوال القياس بزوال شرطه كما تقدم ، وأما الثالث فلا امتناع الترجيح من غير مرجح .

وأما الرابع : فلاستلزامه تقديم المرجوح على الراجح ، وقد نحر من كلام المصنف أن القياس قد يكون ناسخاً ، وقد يكون منسوخاً ، لكنه لا ينسخ به إلا قياس آخر أخفى منه ، كما لا ينسخه إلا قياس أجلى ، والذي قاله هو الصواب ، وقال في المحصول : يجوز نسخه في زمن الرسول بسائر الأدلة من النص ، والإجماع ، والقياس الأقوى ، قال : وأما بعد وفاته فهو وإن ارتفع في المعنى فليس ينسخ كما قدمناه (١) .

وهذا الذي قاله سمير ، فإنه قد نص قبل ذلك بقليل على أن الإجماع لا ينعقد في زمن الرسول ، وعلى أنه يمتنع نسخ القياس به (٢) .

وحكى الأمدى في نسخ القياس عن بعضهم المنع مطلقاً ، وعن بعضهم الجواز مطلقاً ، لكن في حياته عليه الصلاة والسلام ، ثم اختار تفصيلاً فقال : إن كانت العلة منصوصة فهي في معنى النص فيمكن نسخ حكمه بنص أو قياس في معناه ، وإن كانت مستنبطة فإن الدليل المعارض لها ، وإن كان مقدماً لمكانه ليس ينسخ وأما النسخ به لحكى فيه أفوالاً ثالثاً :

(١) انظر : المحصول (١ / ٥٦١ ، ٥٦٢) .

(٢) المصدر السابق .

الفرق بين الجلى والخفى ، ثم قال : والمختار أن العلة إن كانت منصوطة ففى معنى النص فى جواز النسخ بالقياس المشتغل عليها ، وإن لم تكن منصوطة ، فإن كان القياس قطعياً كقياس الأمة على العبد فى التقويم فإنه يكون أيضاً رافعاً لما قبله من الأدلة لئلا يكون نسخاً ، وإن كان ظنياً فلا يكون نسخاً أيضاً (١) .

وذكر ابن الحاجب فى المسائلين نحو ما ذكره (٢) .

المسألة الرابعة

فى نسخ المنطوق والمفهوم الموافق

قال البيضاوى : (الرابعة: نسخ الأصل يستلزم نسخ الفحوى وبالعكس ، لأن نفي اللازم يستلزم نفي ملزومه والفحوى يكون ناسخاً) .

أقول: لحوى الخطاب هو مفهوم الموافقة كما تقدم ، فإذا نسخ أصل الفحوى ، كتحریم التأنيف فهل يستلزم ذلك نسخ الفحوى كتحریم الضرب ، وكذلك العكس ، اختلفوا فهما على مذاهب حكاهما ابن الحاجب (٣) .

المذهب الأول : لا يجوز نسخ أحدهما بدون نسخ الآخر .

الثانى : لأن نسخ المفهوم يستلزم نسخ المنطوق .

ثالثها : وهو المختار عنده أن نسخ الأصل لا يستلزم نسخ الفحوى بخلاف العكس ، وقال الأمدى فى الأحكام : المختار أنه إن جعلنا الفحوى من باب القياس فيكون رفع الأصل مستلزماً لرفع الفحوى بخلاف العكس ، وإن جعلناه من باب النص فقال ، أعنى الأمدى : لكن فى منتهى

الأصول : إن المختار أنه لا يلزم من رفع أحدهما رفع الآخر ، وذكر فى الأحكام نحوه أيضاً .

وجزم فى المحصول بأن نسخ الأصل يستلزم نسخ الفحوى وأما عكسه فنفى عن أبى الحسين ولم يردده ، وجزم المصنف بالأميرين ، واستدل على الثانى وهو أن نسخ الفحوى يستلزم نسخ الأصل بأن الفحوى لازم للأصل ونفى اللازم يستلزم نفي الملزوم ، وأما الأول فلم يستدل عليه ، وقد استدل عليه الإمام بأن الفحوى تابع الأصل ، ورفع المتبوع مستلزم لرفع التابع (١) .

وأجاب الأمدى وابن الحاجب بأن دلالة الفحوى تابعة لدلالة المنطوق على حكمه وليست تابعة لحكمه ، ودلالة المنطوق باقية بعد النسخ أيضاً ، فما هو أصل ليس بمرتفع ، وما هو مرتفع ليس بأصل (٢) .

(قوله : والفحوى يكون ناسخاً) أى بالاتفاق كما قاله فى المحصول ، قال : لأن دلالاته إن كانت لفظية فلا كلام ، وإن كانت عقلية فهى يقينية ، فتقتضى النسخ لا محالة (٣) .

وفى ما قاله نظر لأن النسخ يجب أن يكون طريقاً شرعياً لا عقلياً كما تقدم .

واعلم أن الراجح عند المصنف أن دلالة الفحوى من باب القياس إنما يكون ناسخاً لقياس آخر أخفى منه ، فيكون الفحوى كذلك فافهمه .

(١) انظر : الإحكام (٢/ ٢٨١) والمحصل (١/ ٥٦٣) .

(٢) انظر : الإحكام (٢/ ٢٨٢) والمختصر (٢/ ٢٠٠) .

(٣) انظر : المحصول (١/ ٥٦٣) .

(١) انظر : الإحكام (٢/ ٢٨٠) .

(٢) انظر : شرح المصنف على المختصر (٢/ ١٩٩) .

(٣) المصدر السابق (٢/ ٢٠٠) .

المسألة الخامسة

في حكم الزيادة على النص

قال البيضاوي : (الخامسة : زيادة صلاة ليست بنسخ قيل : تغير الوسط . قلنا : وكذلك زيادة العبادة ، أما زيادة ركعة ونحوها فكذلك عند الشافعي ، ونسخ عند الحنفية ، وفرق قوم بين ما نفاه المفهوم وبين ما لم ينه ، والقاضي عبد الجبار بين ما ينفي اعتداد الأصل وما لم ينه .

وقال البصري : إن نفي ما ثبت شرعا كان نسخاً وإلا فزيادة ركعة على ركعتين نسخ لاستعقابهما التشهد وزيادة التغريب على الجلد ليس بنسخ .

أقول : الزيادة على النص إما أن تكون عبادة مستقلة ، كصوم يوم الخميس من كل أسبوع ، وهذه ليست نسخاً بالاتفاق ، وإما تكون من جنس المزيد عليه كزيادة صلاة على الصلوات الخمس ليست بنسخ لشيء . وهو مذهب جمهور الشافعية ، والحنفية ، والحنابلة .

وقال بعض أهل العراق : زيادتها تغير الوسط ، أى تجعل ما كان وسطاً غير وسط فيكون نسخاً للأمر بالمحافظة على الوسطى . في قوله تعالى : (حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى وقوموا لله قانتين) (١) .

وأجيب عنه : بأن كون الشيء وسطاً أو آخراً أمر حقيقي لا حكم شرعي ، فلا يكون رفعه نسخاً ، وإلا لزم أن تكون زيادة العبادة المستقلة نسخاً أيضاً ، لأنها تجعل العبادة الأخيرة غير أخيرة ، وليس كذلك بالاتفاق كما قاله في المحصول .

وفي هذا الجواب نظر ، لأنه إنما يلزم ذلك أن أمرنا بالمحافظة على

(١) سورة البقرة من الآية ٢٣٨ .

(٢) قاله الإمام الرازي في المحصول (١ / ٥٦٣ ، ٥٦٤) .

الأخيرة ، فإن قيل فما الفائدة في كونه يسمى نسخاً أم لا ؟ قلنا : فائدته في إثبات الزيادة بخبر الواحد إذا كان الأصل متواتراً ، أما زيادة شيء لا يستقل كركعة ، أو سجود ، أو شرط ، أو صفة فاختلفوا فيه فقالت الشافعية : ليس بنسخ واختاره في المعالم ، وقالت الحنفية : يكون نسخاً ، وقال قوم : ينظر في الزائد فإن نفاه مفهوم الأول كان نسخاً كما لو قال : في الغنم المعلوفة الزكاة ، بعد أن قال : في الغنم السائمة زكاة (١) .

وإن لم يكن ينفيه فلا يكون نسخاً كزيادة التغريب على الجلد ، وعشرين سوطة على حد القذف ، ووصف الرقبة بالإيمان بعد إطلاقها ، وقال القاضي عبد الجبار إن كان الزائد مخرجا للأصل عن الاعتداد به أى موجبا لاستثنائه لو فعل وحده كما كان يفعل أولاً ، فإنه يكون نسخاً ، كزيادة ركعة ، أو ركوع ، أو سجود ، وإن لم يكن كذلك بل فعله معتد به دون الزيادة ، وإنما يلزم ضمه إليه فلا يكون نسخاً كزيادة التغريب على الجلد ، والعشرين على الحد ، كذا نقله الإمام . والامدني عن عبد الجبار حكماً وتميلاً ، إلا أن الامدني زاد على هذا أنه يقول : إن التخيير في ثلاثة خصال ، بعد التخيير في خصلتين يكون نسخاً أيضاً ، وهو وارد على المصنف والإمام ونقل ابن الحاجب عنه : أن زيادة الأسواط على حد القذف يكون نسخاً وهو مسموح (٢) .

وقال أبو الحسين البصري : إن كان الزائد رافعا لحكم ثابت بدليل شرعي كان نسخاً ، سواء كان ثبوته بالمنطوق أو بالمفهوم وجعلناه حجة كما صرح به الامدني . والإمام في أثناء المسألة ، وإن كان رافعا لما ثبت بدليل عقلي أى البراءة الأصلية فلا (٣) .

(١) تقدم تخريجه ولفظه .

(٢) انظر : المحصول (١ / ٥٦٤) والإحكام (٢ / ٢٨٦) وشرح العنقد

(٢ / ٢٠١) . (٣) المعتمد (١ / ٤٣٧ وما بعدها) .

قال في المحصول: وهذا التفصيل أحسن من غيره (١).

وقال الأمدى وابن الحاجب: إنه المختار (٢).

وما قالاه في المفهوم مبنى على أن تقرير النفي الأصلي حكم شرعى ،
ثم مثل المصنف لهذا المذهب بمثالين :

الأول: مثله ، والثاني : للقسم الثاني ، فقال : إن زيادة ركعة على ركعتين
يكون نسخاً ، لأنها رفعت حكماً شرعياً ، وهو وجوب التشهد عقب الركعتين ،
وزيادة التغريب على الجلد ليس بنسخ ، لأن عدم التغريب كان ثابتاً بمقتضى
البراءة الأصلية .

ونقل في الإحكام عن صاحب هذا التفصيل وهو أبو الحسين البصرى
أن المثالين جميعاً ليسا بنسخ .

أما الثاني فواضح ، وأما الأول فلأن التشهد إنما محله آخر الصلاة لا بعد
الركعتين بخصوصهما (٣).

وكلام المصنف يوم أن التمثيل من تنمة كلام أبي الحسين وليس كذلك ،
وخالف ابن الحاجب فجعلهما معاً من باب النسخ قال : لأن الزيادة فيهما
كانت حراماً ثم زالت (٤) .

والمذكور في المحصول ، والإحكام هو ما ذكره المصنف تفصيلاً
وتعليلاً ، وأجابه عن التحريم بأنه مستند إلى البراءة الأصلية ، ولو خيرنا
الله تعالى بين المصح والغسل بعد إيجاب الغسل ، أو في خصال ثلاث بعد
التخير في خصلتين ، فقال الإمام : لا يكون نسخاً ، واختلف كلام

(١) انظر: المحصول (١/ ٥٦٤) .

(٢) انظر: الإحكام (٢/ ٢٨٦) والمختصر مع شرح العنبد (٢/ ٢٠٢، ٢٠٣) .

(٣) انظر: الإحكام (٢/ ٢٨٦، ٢٨٧) .

(٤) انظر: المختصر مع الشرح (٢/ ٢٠٢، ٢٠٣) .

الأمدى في الإحكام أن هذا هو الحق . وقال في منتهى السؤل : الحق أن
الأول نسخ دون الثاني (١) .

وصرح ابن الحاجب أيضاً بأن الأول نسخ ، ولم يصرح بحكم الثاني .

خاتمة

فيما يعرف به النسخ

قال البيضاوى : (خاتمة : النسخ يعرف بالتاريخ ، فلو قال الراوى :
هذا سابق قبل ، بخلاف ما لو قال : هذا منسوخ ، لجواز أن يقوله عن اجتهاد
ولا نزاه) .

أقول : مقصود المصنف من هذا بيان الطرق التي يعرف بها كون
الشيء ناسخاً ومنسوخاً ، ولما كان ذلك متعلقاً بجميع أنواع النسخ ذكره
آخرأ وسماه خاتمة .

وحاصله : أن النسخ قد يعرف بتنصيب الشارع عليه ، ولم يتعرض
له المصنف لوضوحه ، وقد يعرف بالتاريخ ، فإذا علمنا بطريق ما أن أحد
الدليلين المتنافيين متأخر عن الآخر كان ناسخاً له ، فلو قال الراوى : هذه
الآية نزلت قبل تلك ، أو هذا الحديث سابق على ذلك ، قبلناه ، وإن كان
قبوله يقتضى نسخ المتواتر بالاحاد ، وسببه أن النسخ حصل بطريق التبع .
أما لو قال : هذا منسوخ ، فإنه لا يقبل لاحتمال أن يقوله عن اجتهاد ،
ونحن لا نرى ما يراه ، وفي المحصول عن السكرخى : أن الراوى إذا لم يعين
الناسخ وجب الأخذ بقوله ، لأنه لو لا ظهور النسخ فيه لم يطلقه (٢) .

(١) انظر: المحصول (١/ ٥٦٨) والإحكام (٢/ ٢٨٨) .

(٢) نقله الإمام الرازى في المحصول (١/ ٥٧٢) .

فروع حکما ابن الحاجب

أحدها : إذا قال : أفعلوا هذا أبدا جاز نسخه عند الجمهور .

الثاني : نقصان جزء العبادة كالركعة أو شرطها كالوضوء ونسخ لذلك الجزء أو الشرط اتفاقا وليس بنسخ للعبادة ، لأن وجوبها باق بالإجماع ، وقبل : نسخ لها ، لأنه ثبت تحريمها بغير طهارة وبغير ركعة ثم ثبت جوازها أو وجوبها وبغيرهما ، وقيل : إن كان جزءا نسخها ، وإن كان شرطا فلا .
الثالث : إذا نسخ حكم المقيس عليه كان ذلك نسخا لحكم المقيس على المختار .

الرابع : اتفقوا على أن الناسخ لا يثبت حكمه قبل أن يبلغه جبريل للنبي ﷺ . واختلفوا في ثبوت حكمه بعد وصوله إلى النبي ﷺ ، وقبل تبليغه إلينا ، والمختار أنه لا يثبت .

الخامس : المختار جواز نسخ وجوب معرفة الله تعالى وتحريم الكفر وغيره ، خلافا للمعتزلة ، والمختار أيضا جواز نسخ جميع التكاليف ، خلافا للغزالي قال : لأن المنسوخ لا ينفك عن وجوب معرفة النسخ ، ومعرفة الناسخ وهو الله تعالى .

وجوابه : أن نقول على تقدير تساميم الزوم فيجوز أن نعلمها وينقطع التكليف بعد معرفتهما بهما وبغيرهما ، والفرعان الأولان ، ذكروران في المحصول أيضا (١) .

(١) انظر : المختصر مع شرح العنبد (٢ / ١٩٣ وما بعدها) والمستصفي (٧٩ / ١) والمحصل (٥٤٩ / ١) .

الكتاب الثاني

في السنة

قال البيضاوي : (الكتاب الثاني : في السنة ، وهو قول الرسول ﷺ أو فعله ، وقد سبق مباحث القول والكلام الآن في الأفعال وطريق ثبوتها وذلك في بابين :

الباب الأول : في الكلام في أفعاله وفيه مسائل :

الأولى : أن الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم منصوصون لا يصدر عنهم ذنب إلا الصغائر سهوا ، والتقارير مذكور في كتابي المصباح) .

أقول : السنة لغة : هي العادة والطريقة قال الله تعالى : (قد خلت من قبلكم سنن فسيروا في الأرض) (١) أى طرق ، وفي الاصطلاح تطلق على ما يقابل الفرض من العبادات ، وعلى ما صدر من النبي ﷺ من الأفعال أو الأقوال التي ليست للإعجاز ، وهذا هو المراد هنا ، ولما كان التقرير عبارة عن السكف عن الإنكار ، والسكف فعل كما تقدم ، استغنى المصنف عنه به ، أى عن التقرير بالفعل ، وإنما أتى بأو الدالة على التقسيم للإعلام بأن كلاما من القول والفعل يطلق عليه اسم السنة ، وقد سبق مباحث القول بأنواعها من الأمر ، والنهي ، والعام ، والخاص وغيرها ، والكلام الآن

(١) سورة آل عمران من الآية ١٣٧ .

في الأفعال ، وفي الطرق التي ثبتت الأفعال بها ، وهي الأخبار وجمعـ
المصنف ذلك في بابين .

الأول : في الأفعال ، والثاني : الأخبار ، وقدم الكلام في الأخبار
على الكلام في الإجماع ، وإن كان مخالفا لأصلية الحاصل ، والمحصل ،
لثلا يتخلل بين أفعاله عليه الصلاة والسلام وبين طرق ثبوتها مباحث
أجنبية .

الباب الأول

في الأفعال

وفيه خمس مسائل

المسألة الأولى

في عصمة الأنبياء عليهم السلام ، وهي مقدمة لما بعدها لأن الاستدلال
بأفعالهم متوقف على عصمتهم فنقول :

اختلفوا في عصمتهم قبل النبوة : فقال الأمدى : الحق وهو ما ذهب
إليه القاضى أبو بكر ، وأكثر أصحابنا أنه لا يمتنع عليهم ذنب ، سواء
كان كافرا أو غيره ، وأما بعد النبوة فقد أجمعوا كما قال الأمدى على
عصمتهم من تعدد الكذب في الأحكام ، قال : فإن كان غلطا فالأشبه
الجواز ، وأجمعوا أيضا إلا بعض المبتدعة في عصمتهم من تعدد الكبائر ،
وتعدد الصغائر الدالة على الحسة كسرقة كسرة وماعدا ذلك فقد اختلفوا
فيه على ثلاثة أقوال :

أحدها : أنهم معصومون من الكبائر عمدا وسهوا ، ومن الصغائر
عمدا لا سهوا ، وبه جزم المصنف واختاره صاحب الحاصل .

المذهب الثاني : أنهم معصومون عن تعدد الذنوب مطلقا دون سهوه
سواء كان صغيرة أم كبيرة ، لكن بشرط أن يتذكروه وينهوا غيرهم
عليه ، وهو مقتضى كلام المحصول والمنتخب .

المذهب الثالث : وهو طريقة الأمدى أنهم معصومون عن تعدد

الكبار فقط ، قال : فأما صدور الكبيرة للنسيان ، أو تأويل خطأ فقد اتفق الكل على عدم جوازه سوى الرافضة ، وأما الصغيرة فقد اتفق أكثر أصحابنا ، وأكثر المعتزلة على جوازه عمدا أو سهوا . هذا كلامه في الأحكام ، ومنتهى السؤل ، وهو معنى كلام ابن الحاجب أيضا قالا : والعصمة ثابتة بالسمع عند أكثرين خلافا للمعتزلة حيث قالوا : إنها ثابتة بالعقل أيضا . وهذه المسألة من علم الكلام فلذلك أحال المصنف تقريرها على كتابه المسمى بالمصباح (١) .

المسألة الثانية

فيما يدل عليه فعله المجرد

قال البيضاوي : (الثانية : فعله المجرد يدل على الإباحة عند مالك ، والندب عند الشافعي ، والوجوب عند ابن سريج ، وأبي سعيد الاصطخري ، وابن خيران ، وتوقف الصيرفي ، وهو المختار لاحتمالها ، واحتمال أن يكون من خصائصه) .

أقول : فعل النبي ﷺ إن كان من الأفعال الجبلية كالقيام ، والقعود ، والأكل ، والشرب ونحوها ، فلا نزاع في كونها على الإباحة أى بالنسبة إليه وإلى أمته ، كما قاله الأمدى ، وتركه المصنف لوضوحه ، وأما ما سوى ذلك : إن ثبت كونه من خصائصه ﷺ فواضح أيضا ، وإن لم يثبت ذلك وكان بيانا لمجمل حكمه في الإيجاب وغيره حكم الذي بينه كما سيأتى في كلام المصنف ، ولذلك أهمله هنا ، وإن لم يكن بيانا وعلما صفته بالنسبة إلى النبي ﷺ من الوجوب ، والندب ، والإباحة إما ببيانها ، أو بقرينة الامتنال أو غير ذلك ، فحكم أمته كحكمه ﷺ كما نقله الإمام عن

(١) انظر الأحكام (١/ ١٢٨ ، ١٢٩) والمختصر مع الشرح (٢/ ٢٢) .

جمهور الفقهاء ، والمعتزلة ، ونقله الأمدى عن جمهور الفقهاء ، والمتكلمين واختاره ، ويعبر عن هذا المذهب بأن التامى واجب أى يجب علينا فعله إن كان واجبا ، واعتقاد نديته ، أو إباحته إن كان مندوبا أو مباحا (١) .

وقيل : لا يكون حكمنا كحكمه مطلقا ، وقيل : إن كان عبادة وجب التامى به وإلا فلا ، وإن لم نعلم صفته نظر : إن ظهر فيه قصد القرية ، فإنه يدل على الندب عند الإمام وأتباعه ومنهم المصنف ، وقد صرحوا به في المسألة الثالثة وعبر عنه المصنف هناك بقوله : والندب بقصد القرية مجردا ، وقيل : بأنه للوجوب ، ونقله القرافي عن مالك ، وقيل : بالتوقف (٢) .

وأما إذا لم يظهر فيه قصد القرية ففيه أربعة مذاهب :

الأول مذهب الإمام مالك : أنه يدل على إباحة ذلك الشيء ، وجزم به الإمام في الكلام على جهة الفعل ، وستقف عليه بعد هذه المسألة إن شاء الله تعالى .

المذهب الثاني قال الإمام الشافعي : يدل على الندب .

الثالث : قال ابن سريج ، وأبو سعيد الاصطخري ، وابن خيران الشافعيون يدل على الوجوب ، واختاره الإمام في المعالم .

الرابع : قال أبو بكر الصيرفي : لا يدل على شيء من الأحكام بالتعيين لاحتمال هذه الأمور الثلاثة ، واحتمال أن لا يكون من خصائصه فيتوقف إلى ظهور البيان ، واختاره في المحصول هنا ، وتبعه عليه المصنف (٣) .

وهذه المذاهب الأربعة حكاهما الأمدى أيضا في الفعل الذي ظهر فيه

(١) انظر : المحصول (١/ ٥٠٢ وما بعدها) والإحكام للأمدى (١/ ١٣٠ ، ١٣٢) .

(٢) انظر : المحصول (١/ ٥١١) وشرح تنقيح الفصول ص ٢٨٨ .

(٣) انظر : المحصول (١/ ٥٠٣) .

قصد القرية ثم قال : والمختار أنه إن ظهر فيه قصد القرية فهو دليل في حقه وحق أمته على القدر المشترك بين الواجب والمندوب ، وهو ترجيح الفعل على الترك لا غير ، وأما ما اختص به كل واحد منهما فهو كوك فيه ، وإن لم يظهر فيه قصد القرية ، فهو دليل على القدر المشترك بين الواجب والمندوب ، والمباح ، وهو رفع الحرج عن الفعل لا غير . والذي يمتاز به كل واحد منهما مشكوك فيه أيضاً ، وهذا حاصل كلامه ، وقال ابن الحاجب بالمختار أنه إن ظهر قصد القرية فهو للندب وإلا فلا إباحة ظاهر (١) .

أدلة المذاهب المتقدمة

قال البيضاوي : (احتج القائل بالإباحة : بأن فعله لا يكره ، ولا يجرم ، والأصل عدم الوجوب ، والندب ، فبقى الإباحة مورد بأن الغالب على فعله الوجوب أو الندب والندب بأن قوله تعالى : (لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة) يدل على الرجحان ، والأصل عدم الوجوب ، وبالوجوب بقوله تعالى : (واتبعوه) . (قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني) (وما آتاكم الرسول فخذوه) وإجماع الصحابة على وجوب الغسل بالتقاء الختانين لقول عائشة فعلته أنا ورسول الله ﷺ فاغتسلنا .

وأجيب : بأن المتابعة هي الإتيان بمثل ما فعله على وجهه ، (وما آتاكم معناه : وما أمركم ، بدليل وما نهاكم . واستدلال الصحابة بقوله : «خذوا عني مناسككم» .

أقول : استدلل القائلون بأن فعله المجرد يدل على الإباحة بأن فعله لا يكون حراماً ولا مكروهاً ، لأن الأصل عدمه ، ولأن الظاهر خلافه ، فإن وقوع ذلك من آحاد عدول المسلمين نادر فكيف من أشرف المسلمين ، وحينئذ فلما أن يكون واجباً ، أو مندوباً أو مباحاً ، والأصل عدم

(١) انظر : الإحكام (١/١٣١ ، ١٣٢ ، وشرح العضد على المختصر ٢/٢٢) .

الوجوب والندب ، لأن رفع الحرج عن الفعل والترك ثابت ، وزيادة الوجوب والندب ، لا تثبت إلا بدليل ، ولم يتحقق فتبقى الإباحة .

وأجيب : بأن الغالب على فعله ﷺ الوجوب أو الندب ، فيكون الحمل على الإباحة حملاً على المرجوح وهو ممتنع ، ولك أن تقول يلزم من عدم الحمل على الإباحة لمرجوحيتها عدم إدخالها في التوقف بالضرورة ، والمصنف قد خالف بينهما لاجرم أن الإمام لم يجب بهذا ، وإنما أجاب به في الحاصل فتبعه المصنف عليه .

دليل القائلين بالندب

(قوله : وبالندب) أي واحتج القائل بالندب بقوله تعالى : (لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة) (١) فإن وصف الأسوة الحسنة يدل على الرجحان ، والوجوب منتف لكونه خلاف الأصل ، ولقوله : (لكم) ولم يقل عليكم فتعين الندب ، ولم يجب المصنف هنا عن هذا بل جمع بينه وبين دليل الإيجاب ، وأجاب عنهما بجواب واحد وهو أن الأسوة والمتابعة شرطهما العلم بصفة الفعل كما سيأتي .

دليل القائلين بالوجوب

(قوله : وبالوجوب) أي واحتج القائل بالوجوب بالنص ، والإجماع . أما النص فلا مورد :

منها قوله : (فآمنوا بالله ورسوله النبي الأمي الذي يؤمن بالله وكلماته واتبعوه) (٢) والأمر للوجوب .

ومنها قوله تعالى : (قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني) (٣) فإنه يدل

(١) سورة الاحزاب من الآية ٢١ .

(٢) سورة الاعراف الآية ١٥٨ .

(٣) سورة آل عمران من الآية ٣١ .

على أن محبة الله تعالى مستلزمة للمتابعة ، ومحبة الله تعالى واجبة إجماعاً ، ولازم الواجب واجب ، فتكون المتابعة واجبة .

ومنها قوله تعالى : (وما آتاكم الرسول فخذوه) (١) وجه الدلالة على أن الأخذ هنا معناه الامتثال ، ولا شك أن الفعل المصاهر من رسول الله ﷺ قد آتانا إياه فيكون امتثاله واجبا للآية .

وأما الإجماع : فلأن الصحابة اختلفوا في وجوب الغسل من الجماع بنسب إنزال فسأل عمر عائشة رضي الله عنها فقالت : فعلته أنا ورسول الله ﷺ فآغسلنا ، (٢) فأجمعوا على الوجوب .

وأجيب على الداليلين الأولين بوجهين :

أحدهما : أن المتابعة المأمور بها مطلقة لا عموم لها .

الثاني : وعليه اقتصر المصنف أن المتابعة هي الإتيان بمثل فعله على الوجه الذي أتى به من الوجوب أو غيره ، حتى لو فعله الرسول على قصد الندب مثلاً ففعلناه على قصد الإباحة أو الوجوب لم تحصل المتابعة ، وحينئذ فيلزم أن يكون الأمر بالمتابعة موقوفاً على معرفة الجهة ، فإذا لم تعلم لم تكن مأمورين بها .

وفي المحصول والإحكام وغيرهما : أن التأسي والمتابعة معناهما واحد فلذلك جعل المصنف جواب المتابعة جواباً عن التأسي ، الذي استدل به الغائل بالندب كما تقدم ، وذكر الأمدى للمتابعة والتأسي شرطاً ثالثاً فقال :

(١) سورة الحشر من الآية ٧ .

(٢) حديث صحيح رواه البخاري : كتاب الغسل - باب : التقاء الختانين ، وابن ماجه : كتاب الطهارة - باب : ما جاء في وجوب الغسل إذا التقى الختانان ، كما رواه الترمذي وأحمد ومسلم بلفظ : إذا قعد بين شعبها الأربع ثم مس الختانان فقد وجب الغسل ، انظر نيل الأوطار (١ / ١٦٠) .

هو الإتيان بمثل ما فعل الغير على الوجه الذي أتى به لكونه أتى به ، إذ لا يقال في أفوام صلوا الظهر مثلاً : إن أحدهم تأمى بالآخر ، وهذا الشرط ذكره أيضاً الإمام في الكلام على حجية الإجماع (١) .

والجواب عن الآية الثالثة : أن قوله تعالى : (وما آتاكم) معناه وما أمركم ، يدل عليه أنه ذكر في مقابلة قوله وما نهاكم .

وأما الإجماع على وجوب الغسل فأجاب عنه صاحب الحاصل : بأن الصحابة لم يرجعوا إلى مجرد الفعل ، قال : بل لأنه فعل في باب المناسك وقد كانوا مأمورين بأخذ المناسك عنه لقوله ﷺ : وخذوا عني مناسككم (٢) .

المسألة الثالثة

فيما يعرف به جهة الفعل

قال البيضاوي : (الثالثة - جهة فعله تعلم إما بتنصيصه أو بتسويته بما علم جهته ، أو بما علم أنه امتثال آية دلت على أحدها أو بيانها وخصوصاً الوجوب بأماراته كالصلاة بأذان وإقامة ، وكونه موافقة نذر أو ممنوعاً لو لم يجب كالركوعين في الخسوف ، والندب بقصد القرية مجرداً ، وكونه قضاء لمندوب) .

أقول : لما تقدم أن المتابعة مأمور بها ، وأن شرط المتابعة العام بجهة الفعل ، وأن فعله المجرد لا يدل على حكم معين ، شرع المصنف في بيان الطرق التي تعلم بها الجهة ، وقد تقدم أن فعله ﷺ منحصر في الوجوب ، والندب ، والإباحة ، وحينئذ فالطريق قد تعم الثلاث ، وقد تخص بعضها ، فالعام أربعة أشياء :

(١) انظر : المحصول (١ / ٥١٢) والإحكام (١ / ١٢٩ ، ١٣٠) .

(٢) تقدم تخريجه .

أحدهما : التنصيص بأن يقول : هذا الفعل واجب ، أو مندوب ، أو مباح .

الثاني : التسوية ، ومعناه أن يفعل فعلاً ثم يقول : هذا الفعل مثل الفعل الفلاني ، وذلك الفعل علمت جهته ، ولم يصرح الإمام ولا يختصرو كلامه بالتسوية ، نعم ذكروا أنه يعلم أيضاً بالتخيير بينه وبين فعل ثبتت جهته ، قالوا : لأن التخيير لا يكون إلا بين حكيمين مختلفين ، أى بين واجب ، ومندوب أو مندوب ، ومباح ، ولما كان التخيير بين الفعلين على هذا التقدير تسوية بينهما عبر المصنف بالتسوية ، لأنها أعم وهو من محاسن كلامه .

الثالث : أن يعلم بطريق من الطرق أن ذلك الفعل امتثال لآية دلت على أحد الأحكام الثلاثة بالتميين ، وإليه أشار (بقوله : أو بما علم أنه امتثال آية) ، وهو مطوف على (قوله : بتنصيصه) ، وما فيه مصدرية تقديره أو بعلينا أنه .

الرابع : أن يعلم أن ذلك الفعل بيان لآية مجملة دلت على أحد الأحكام حتى إذا دلت الآية على إباحة شيء مثلاً ، وذلك الشيء مجمل ، وبينه بفعله فإن ذلك الفعل يكون مباحاً ، لأن البيان كالمبين ، وإليه أشار (بقوله : أو ببيانها) ، وهو مرفوع عطفاً على (قوله : امتثال) ، وهكذا ذكره الإمام هنا فتابعوه عليه ، وفيه نظر لأن البيان واجب عليه فيكون الفعل المبين يقع واجباً غير أن فعله لا يجب علينا . وقد صرح الإمام بذلك في باب المجمع والمبين .

(قوله : وخصوصاً) أى ويعلم خصوصاً الوجوب بثلاثة أشياء :

أحدهما : بالإشارات الدالة على كون الشيء واجباً ، كالإذان ، والإقامة في الصلاة .

الثاني : أن يكون موافقاً لفعل ذكره كما قال : إن هزم العدو فله على صوم الغد ، فصام الغد بعد الهزيمة .

الثالث : أن يكون الفعل ممنوعاً لو لم يكن واجباً كالركوع الثاني في الخسوف ، وبهذا الطريق يستدل على وجوب الختان ، لكسبه يفتقض بسجود السهو ، وسجود التلاوة في الصلاة وغيرها ، ويرفع اليدين على التوالى في تكبيرات العيد ، وفي المحصول ومختصراته : أنه يعلم أيضاً بكونه قضاء الواجب ، والعجب من ترك المصنف له مع ذكره إياه في المندوب (١) .

(قوله : والندب) أى ويعلم خصوصاً الغدب بأمرين :

أحدهما : أن يعلم أنه قصد القربة ، وتجرد ذلك عن أمانة تدل على خصوص الوجوب أو الندب ، فإنه يدل على أنه مندوب ، لأن الأصل عدم الوجوب .

الثاني : كون الفعل قضاء المندوب ، فإنه يكون مندوباً أيضاً وفي المحصول ومختصراته : أنه يعلم أيضاً بأن يداوم على الفعل ثم يتركه من غير نسخ ، وأنه يعلم المباح بخصوصه ، بأن يفعل فعلاً ليس عليه أمانة على شيء لأنه لا يفعل محرماً ولا مكروهاً ، والأصل عدم الوجوب والندب ، وهذا مخالف لما ذكره قبيل ذلك من ترجيح الوقف فلذلك حذفه المصنف (٢) .

المسألة الرابعة

في تعارض القول مع العمل

قال البيضاوى : (الرابعة : الفعلان لا يتعارضان ، فإن عارض فعله الواجب أنبأه قولاً متقدماً نسخه ، وإن عارض متأخراً عاماً فبالعكس .

(١) انظر : المحصول (١ / ٥١٤ ، ٥١٥) والتحصيل (١ / ٤٤١) .

(٢) انظر : المصادر السابقة .

وإن اختلف به نسخ في حقه ، وإن اختلف بنا خضنا في حقه قبل الفعل ، ونسخ عنا بعده ، وإن جهل التاريخ فالأخذ بالقول في حقه لاستبداده .

أقول : التعارض بين الأمرين هو تقابلهما على وجه يمنع كل واحد منهما مقتضى صاحبه ، ولا يتصور التعارض بين الفعلين ، بحيث يكون أحدهما ناسخاً للآخر ، أو مخصصاً له ، لأنه إن لم تتناقض أحكامهما فلا تعارض ، وإن تناقضت فكذلك أيضاً ، لأنه يجوز أن يكون الفعل في وقت واجباً ، وفي مثل ذلك الوقت بخلافه من غير أن يكون مبطلاً لحكم الأول ، لأنه لا عموم للأفعال بخلاف الأفعال : نعم إذا كان مع الفعل الأول قول مقتضى لوجوب تكراره ، فإن الفعل الثاني قد يكون ناسخاً أو مخصصاً لذلك القول كما سيأتي ، لا للفعل فلا يتصور التعارض بين الفعلين أصلاً ، بل إما أن تقع بين القولين ، وقد ذكر المصنف حكمه في الكتاب السادس . أو بين القول والفعل وقد ذكره المصنف ههنا وله ثلاثة أحوال :

أحدهما أن يكون القول متقدماً .

الثاني : عكسه .

والثالث : أن يجهل الحال .

(قوله : فإن عارض فعله الواجب إلخ) هذا هو الحال الأول ، وحاصله أن النبي ﷺ إذا فعل فعلاً ، وقام الدليل على أنه يجب علينا اتباعه فيه ، فإنه يكون ناسخاً للقول المتقدم عليه ، المخالف له ، سواء كان ذلك القول عاماً ، كما إذا قال : صوم يوم كذا واجب علينا ، ثم أفطر ذلك اليوم ، وقام الدليل على اتباعه كما فرضنا ، أو كان خاصاً به ، أو خاصاً بنا ، واحترز : (بقوله : الواجب اتباعه) عما إذا لم يدل دليل على أنه يجب علينا أن نتبعه في ذلك الفعل ، فإنه يستثنى منه صورة واحدة لا يكون فيها ناسخاً ، بل مخصصاً وهو ما إذا كان القول المتقدم عاماً ولم يعمل

بمقتضاه ، لأنه إذا عمل بمقتضاه أو كان خاصاً به عليه الصلاة والسلام كان ناسخاً ، وإن كان خاصاً بنا فلا تعارض أصلاً ، ولم يذكر المصنف حكم الفعل الذي لم يقم الدليل على وجوب اتباعه فيه في شيء من الأقسام لعدم الفائدة بالنسبة إلينا .

(قوله : وإن عارض متأخراً) هذا هو الحال الثاني ، وهو أن يكون القول متأخراً عن الفعل المذكور ، وهو الذي دل الدليل على أنه يجب علينا اتباعه فيه فنقول :

إن لم يدل الدليل على وجوب تكرار الفعل فلا تعارض بينه وبين القول المتأخر أصلاً ، وتركه المصنف لظهوره ، وإن دل الدليل على وجوب تكراره عليه وعلى أمته فالقول المتأخر قد يكون عاماً ، أى متناولاً له ﷺ وأمه ، وقد يكون خاصاً به ، وقد يكون خاصاً بنا ، فإن كان عاماً ، فإنه يكون ناسخاً للفعل المتقدم كما إذا صام عاشوراء مثلاً ، وقام الدليل على وجوب تكراره وعلى تكليفنا به ، ثم قال : لا يجب علينا صيامه وإليه أشار (بقوله : وإن عارض متأخراً عاماً فبالعكس) أى وإن عارض فعله الواجب اتباعه قولاً متأخراً عاماً ، فإنه يكون القول ناسخاً للفعل ، وإن كان خاصاً به ﷺ كما إذا قال في المثال المذكور : لا يجب على صيامه ، فليس فيه تعارض بالنسبة إلى الأمة ، لعدم تعلق القول بهم فيستمر تكليفهم به ، وأما في حقه ﷺ فإن القول يكون ناسخاً للفعل ، وإليه أشار بقوله : وإن اختلف به نسخ في حقه ، إن كان خاصاً بنا ، كما إذا قال : في المثال المذكور . لا يجب عليكم أن تصوموا ، فلا تعارض فيه بالنسبة إلى النبي ﷺ فيستمر تكليفه به .

وأما في حقه فإنه يدل على عدم التكليف بذلك الفعل ، ثم إن ورد قبل صدور الفعل منا كان مخصصاً ، أى مبيناً لعدم الوجوب ، وإن ورد

بفقد صدور الفعل فلا يمكن حمله على التخصيص لاستلزامه تأخير البيان عن وقت الحاجة ، فيكون ناسخاً لفعله المتقدم .

والنفصيل المذكور إنما يأتي إذا كانت دلالة الدليل الدال على وجوب اتباع الفعل بطريق الظهور ، كما إذا قال : هذا الفعل واجب علينا أو على المكلفين ، فأما إذا كان بطريق القطع ، كما إذا قال : إنه واجب على وعليكم ، فلا يمكن حمل القول المتأخر على التخصيص ، بل يكون ناسخاً مطلقاً ، ثم إن هذا كله فيما إذا كان الفعل المتقدم بما يجب اتباعه كما تسلم فيه المصنف ، فإن لم يكن كذلك فلا تعارض فيه بالنسبة إلى الأمة ، لأن الفعل لم يتعلق بهم ، وأما بالنسبة إليه ﷺ فإن كان الفعل مما دل الدليل على وجوب تكرره عليه ، وكان القول المتأخر خاصاً به ﷺ أو متناولاً له وللأمة بطريق النص كقوله : لا يجب على ولا عليكم ، فيكون القول ناسخاً للفعل ، وإن كان متناولاً بطريق الظهور كقوله لا يجب علينا ، فيكون الفعل السابق مخصوصاً لهذا العموم ، لأن التخصيص لا يشترط تأخره عن العام عندنا ، وأهمل المصنف ذلك كله لأنه لا يخفى .

(قوله : فإن جمل) هذا هو الحال الثالث ، وهو أن يكون المتأخر من القول والفعل مجهولاً ، فإن أمكن الجمع بينهما بالتخصيص أو غيره فلا كلام ، وإن لم يمكن الجمع ففيه أربع مذاهب جارية فيما لقائده العمل ، وفيه عليه الصلاة والسلام لمرفة ما كان يجب عليه مثلاً أو يحرم .

أحدها : وهو المختار في الإحكام والمحصل ومختصراته : أنه يقدم القول لكونه مستقلاً بالدلالة موضوعاً لها ، بخلاف الفعل فإنه لم يوضع للدلالة ، وإن دل فإنما يدل بواسطة القول (١) .

(١) انظر : الإحكام (١ / ١٤٦) والمحصل (١ / ٥١٧) والتحصي

والثاني : أنه يتقدم الفعل لأنه أبين وأوضح في الدلالة ، ولهذا يبين به القول ، كخطوط الهندسة .

والثالث : أنا نتوقف إلى الظهور لتساويهما في وجوب العمل .

المذهب الرابع : واختاره ابن الحاجب : التوقف بالنسبة إلى النبي ﷺ ، والأخذ بالقول بالنسبة إلى الأمة ، وفرق بينهما بأننا متعبدون بالعمل فأخذنا بالقول لظهوره ولا ضرورة بنا إلى الحكم بأحدهما بالنسبة إليه عليه الصلاة والسلام (١) .

ووافق المصنف مختار الجمهور بالنسبة إلى الأمة وسكت عن القسم الآخر وإليه أشار (بقوله : الأخذ بالقول في حقنا لاستبداده) أي لاستقلاله وهو ظاهر في اختيار ما اختاره ابن الحاجب .

المسألة الخامسة

في تعبده عليه السلام قبل البعثة وبعدها

قال البيضاوي : (الخامسة : إنه عليه الصلاة والسلام قبل النبوة تعبد بشرع ، وقيل لا ، وبعدها قال أكثر على المنع . قيل : أمر بالافتباس ، ويسكذه انتظاره الوحي ، وعدم مراجعته ومراجعتنا . قيل : راجع في الرجم . قلنا : الإلزام استدلالاً بآيات أمر فيها باقتفاء الأنبياء السالفة عليهم الصلاة والسلام . قلنا : في أصول الشريعة وكتايبها) .

أقول : اختلفوا في أن النبي ﷺ هل كلف قبل النبوة بشرع أحد من الأنبياء أم لا ؟ فيه ثلاثة مذاهب :

أحدها : أنه كان متعبداً بشرع من قبله ، واختاره ابن الحاجب (٢) .

(١) انظر : شرح المصنف على المختصر (٢ / ٢٦) .

(٢) انظر : المختصر (٢ / ٢٨٦) .

والمصنف وعبر عنه بقوله : تعبد ، وهو بضم التاء والعين أى كلف ، ولم يستدل عليه لعدم فائدته الآن ، واستدل له في المحصول بكونه داخلا في دعوة من قبله ، فإن الله تعالى قد أرسل إلى عباده في العصور المختلفة رسلا مبشرين ومنذرين ، فشكل من كان أهلا للتكليف ، وبلغه شريعة من هذه الشرائع وجب عليه أن يعمل بها ، والرسول ﷺ فرد من أفراد المكلفين .

وعلى هذا فقول : كلف بشرع نوح ، وقيل : لإبراهيم ، وقيل : موسى ، وقيل : عيسى ، وقيل : بشرع آدم عليهم الصلاة والسلام ، وقيل : جميع الشرائع شرع له (١) .

المذهب الثاني : أنه لم يكن مكلفاً بشرع أحد ، إذ لو كان مكلفاً بشريعة لوجب عليه الرجوع إلى علمائها وكتبها ، ولو راجع لفعل ، ولم ينقل إلينا شيء من ذلك .

المذهب الثالث : الوقف واختاره الأمدى .

وأما بعد النبوة : فالأكثر على أنه ليس متعبداً بشرع أصلاً ، واختاره الأمدى ، والإمام والمصنف .

وقيل بل كان متعبداً بذلك ، أى مأموراً بأخذ الأحكام من كتبهم كما صرح به الإمام (٢) . فلذلك عبر عنه المصنف (بقوله : وقيل أمر بالاعتباس) ، وهذا المذهب يعتبر عنه بأن : شرع من قبلنا شرع لنا ، واختاره ابن الحاجب (٣) .

(١) قاله الإمام الرازى في المحصول (١ / ٥١٩) .

(٢) انظر : الإحكام (٣ / ١٨٨ ، ١٨٩) والمحصول (١ / ٥١٩) وما بعدها .

(٣) انظر : المختصر مع الشرح (٢ / ٢٨٦) .

وللشافعى في المسألة قولان . وبني عليهما أصلاً من أصوله في كتاب الأطعمة ، أحدهما : الأول : واختاره الجمهور .

وأبطل المصنف الثاني بثلاثة أوجه :

أحدها : أنه كان ينتظر الوحي مع وجود تلك الأحكام في شرع من تقدمه .

الثاني : أنه كان لا يراجع كتبهم ولا أخبارهم في الوقائع ،

الثالث : أن أمته لا يجب عليها المراجعة أيضاً ، وهذه الوجوه ذكرها الإمام وهي ضعيفة ، لأن الإيجاب محله إذا علم ثبوت الحكم بطريق صحيح ، ولم يرد عليه ناسخ كما في قوله تعالى : (وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس) (١) وليس المراد أخذ ذلك منهم ، لأن التبديل قد وقع والتبديل المبدل بغيره . واعتراض الخصم بأنه عليه الصلاة والسلام رجع إلى التوراة لما ترفع إليه اليهود في زنا المحصن .

والجواب : أن الرجوع إليها لم يكن لإنشاء شرع . بل لإلزام اليهود ، فإنهم أنكروا أن يكون في التوراة أيضاً وجوب الرجم .

استدل الخصم بآيات دالة على أنه عليه الصلاة والسلام مأمور باقتناء الأنبياء السالفة عليهم الصلاة والسلام أى باتباعهم وهي - قوله تعالى : (شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا) (٢) - وقوله تعالى : (ثم أوحينا إليك من أتبع ملة إبراهيم حنيفا) (٣) - قوله تعالى : (أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده) (٤) وشرعهم من جملة الهدى - وقوله تعالى : (إنا أنزلنا

(١) سورة المائدة من الآية ٤٥ .

(٢) سورة الشورى من الآية ١٣ .

(٣) سورة النحل من الآية ١٢٣ .

(٤) سورة الانعام من الآية ٩٠ .

التوراة فيها هدى ونور بحكم بها النبيون (١) وهو عليه الصلاة والسلام
سيد المرسلين .

وأجاب المصنف بأن المراد وجوب المتابعة في الأشياء التي لم تختلف
باختلاف الشرائع ، وهي أصول الديانات ، والكلية الخمس ، أي حفظ
النفوس ، والعقول ، والأموال والأنساب ، والأعراض .

الباب الثاني

في الأخبار

وفيه فصول

الفصل الأول

فيما علم صدقه

قال البيضاوي : (الباب الثاني في الأخبار ، وفيه فصول الأول فيما علم
صدقه ، وهو سبعة :

الأول : ما علم وجود من خبره بالضرورة أو الاستدلال .

الثاني : خبر الله تعالى ، وإلا لسكننا في بعض الأوقات أكمل منه تعالى .

الثالث : خبر رسول الله ﷺ ، والمعتمد دعواه الصدق وظهور
المعجزة على وفقه .

الرابع : خبر كل الأمة ، لأن الإجماع حجة .

الخامس : خبر جمع عظيم عن أحوالهم .

السادس : الخبر المخفوف بالقرائن .

السابع : المتواترة ، وهو خبر بلغت رواته في الكثرة مبلغا أحالت
العادة تواطؤهم على الكذب وفيه مسائل) .

أقول : الخبر قسم من أقسام الكلام ، وهو يطلق على اللساني

(١) سورة المائدة من الآية ٤٤ .

والنفساني ، ، والخلاف في أنه هل هو مشترك بينهما ، أو حقيقة في الأول ، مجاز في الثاني ، أو عكسه كالخلاف في الكلام .

وقد عرفه المصنف في تقسيم الألفاظ : بأنه الذي يحتمل التصديق والتكذيب ، وتقدم الكلام هناك عليه فلذلك استغنى عن ذكره هنا .

ثم إن الخبر من حيث هو خبر محتمل للصدق والكذب عطلقاً ، لكنه قد يقطع بصدقه أو كذبه لأمور خارجة . وقد لا يقطع بواحد منهما لعدم عروض موجب للقطع به ، فصار الخبر على ثلاثة أقسام فلذلك ذكر في الباب ثلاثة فصول ، لكل قسم منهما فصل :

الفصل الأول : فيما علم صدقه - وهو سبعة أقسام :

الأول : الخبر الذي علم وجود من خبره أي الخبر به وهو - بفتح الباء - ، والعالم به إما بالضرورة كقولنا : الواحد نصف الاثنين ، وإما بالاستدلال كقولنا : العالم حادث ، والخبر الموافق لخبر المعصوم .

الثاني خبر الله تعالى ، وإلا لكاننا في بعض الأوقات ، وهو وقت صدقنا وكذبه أكل منه تعالى ، لكون الصدق صفة كمال ، والكذب صفة نقص ، وهذا القسم وما بعده علمنا فيه أولاً صدق الخبر ، ثم استدللنا بصدقه على وقوع الخبر عنه ، بخلاف الأول ، فإننا علمنا أولاً وقوع الخبر عنه ، ثم استدللنا بوقوعه على صدق الخبر .

الثالث : خبر الرسول ﷺ ، والمعتمد في حصول العلم به هو دعواه الصدق في كل الأمور ، وظهور المعجزة عقب هذه الدعوى .

الرابع : خبر كل الأمة ، لأن الرسول ﷺ أخبر أن الأمة لا تجتمع على ضلالة (١) ، وهذا يوجب كون خبرها صادقا .

(١) يشير إلى الحديث الذي رواه أبو داود والدارمي عن أبي مالك الأشعري ، أن النبي - ﷺ - قال : « إن الله أجارك من ثلاث خلال : أن لا يدعوك عليكم »

الخامس : أن يخبر جمع عظيم يستحيل تواطؤهم على الكذب عن شيء من أحوالهم كالشهوة ، والنفرة ، فإنه لا يجوز أن يكون كلهم كاذبا ، بل لا بد أن يكون منها ما هو صدق قطعا ، وليس المراد أنا نقطع بصدق الجميع ، فإنه باطل قطعا . وكذلك إذا أخبر كل واحد منهم عن شيء لم يخبر به صاحبه .

السادس : الخبر المخفوف بالقرائن ، كخبر ملك عن موت ولده ، ولا مريض عنده صواه ، مع خروج النساء على هيئة منكورة من البكاه ، ونشر الشعر ، وخروج الملك وراء الجنازة على نحو هذه الهيئة ، فإنه يفيد العلم .

السابع : الخبر المتواتر ، والتواتر لغة : هو التتابع ، يقال : تواتر القوم ، إذا جاء الواحد بعد الواحد بفترة بينهما ، وفي الاصطلاح : كل خبر بلغت رواته في الكثرة مبلغاً أحالت العادة تواطؤهم على الكذب .

فروع

أحدها : إذا أخبر شخص عن أمر بحضرة الرسول عليه الصلاة والسلام ولم ينكره ، فقال بعضهم : يكون تصديقا له مطلقاً ، والحق أنه يكون تصديقا إن كان في أمر ديني لم يتقدم بيانه ، أو تقدم وكان مما يجوز نسخه ، وكذلك إذا كان في أمر دنيوي وعلمنا أنه عليه الصلاة والسلام علم بذلك أو ادعى المخبر به مع استشهاده به .

= نبيكم فهاكموا ، وأن لا يظهر أهل الباطل على أهل الحق ، وأن لا تجتمعوا على ضلالة . .

قال المناوي : وقال في المنار : هذا الحديث منقطع ، وقال ابن حجر : في إسناده انقطاع ، وله طرق لا يخلو واحد منها من مقال . وقال في موضع آخر : سنده حسن وله شاهد عند أحمد ، رجاله ثقات ، لكن فيه راو لم يسم .

انظر : سنن أبي داود (٤١٤ / ٢) وسنن الدارمي (٢٩ / ١) ، فيض القدير (١٩٩ / ٢) .

الثاني : إذا أخبر شخص عن أمر بحضرة جمع عظيم ، بحيث لو كان كاذباً لما سكتوا عن تكذيبه فأمسكوا عن ذلك ، فإنه يفيد ظن صدقه ، وقال جماعة : يفيد اليقين ، لامتناع جهلهم به في العادة ، ومع عدم الجهل .
يتنع عادة أن لا يكذبوه .

الثالث : قالت جماعة من المعتزلة : الإجماع على العمل بموجب الخبر يدل على صحته قطعاً ، لأن العادة في المظنون أن يقبله بعضهم ويرده بعضهم .

الرابع : قال بعض الزيدية : بقاء النقل مع توفر الدواعي على إبطائه يدل على القطع بصحته .

الخامس : تمسك جماعة في القطع بالخبر بأن العلماء ما بين محتج به ومزول له ، وذلك يدل على اتفاقهم على قبوله ، وهو ضعيف لاحتمال أن يكون قبوله كقبول خبر الواحد .

المسألة الأولى

فيما يفيد الخبر المتواتر

قال البيضاوي : (الأولى : أنه يفيد العلم مطلقاً خلافاً للسمنية . وقيل : عن الوجود لا عن الماضي ، لنا : أنا نعلم بالضرورة وجود البلاد النائية ، والأشخاص الماضية . قيل : نجد التفاوت بينه وبين قولنا : الواحد نصف الاثنين ، قلنا : للاستئناس) .

أقول : جمهور الأصوليين على أن الخبر المتواتر يفيد العلم مطلقاً سواء كان موجوداً في الماضي أو في الحال .

وقالت السمنية ، لا يفيد مطلقاً .

وجماة فصلوا فقالوا : إن كان خبراً عن موجود أفاد ، وإن كان عن ماض فلا .

والسمنية - بضم السين وفتح الميم - فرقة من عبدة الأوثلان .

دليل الجمهور

استدل الجمهور على مذهبهم : بأننا نعلم بالضرورة وجود البلاد البعيدة ، كسكة ، وقسطنطينية ، والأشخاص الماضية ، كالشافعي ، وجالينوس .

اعترض الخصم بأن التفاوت بين خبر التواتر ، وبين غيره من المحسوسات والبدنيات ، كقولنا : الواحد نصف الاثنين ، وحصول التفاوت دليل احتمال للنقيض ، واحتمال للنقيض منافي للعلم .

وأجاب المصنف : بأن التفاوت الحاصل سببه أن بعض القضايا يكثر استعمالها وتصور طرفيها ، وبعضها لا يكثر فلذلك يستأنس العقل ببعضها دون بعض ، فإذا وردت القضية الأولى جزم العقل بها بسرعة ، بخلاف القضية الثانية مع اشتراكها في العلمية .

المسألة الثانية

هل العلم الحاصل من التواتر ضروري أو نظري

قال البيضاوي : (الثانية - إذا تواتر الخبر أفاد العلم ، فلا حاجة إلى النظر خلافاً لإمام الحرمين والحجة والسكبي والبصري ، وتوقف المرتضى ، لنا : لو كان نظرياً لم يحصل لمن لا يتأق له كالبلة والصبيان . قيل : يتوقف على العلم بامتناع تواترهم ، وأن لا داعي لهم إلى التكذب . قلنا : حاصل بقوة قربة من الفعل فلا حاجة إلى النظر) .

ذهب الجمهور إلى أن العلم الحاصل عقب التواتر ضروري ، أي لا يحتاج إلى نظر وكسب ، واختاره الإمام وأتباعه ، وابن الحاجب .

وذهب إمام الحرمين ، والسكبي ، وأبو الحسين البصري إلى أنه نظري ، ونقله المصنف تبعاً للإمام عن حجة الإسلام الغزالي ،

وثوقف المرتضى من الشيعة ، واختاره الأمدى فى الأحكام ، ومنه
السؤل (١) .

الأدلة

استدل المصنف على مذهبه بأنه لو كان نظريا لكان غير حاصل لمن
لا يتأتى منه النظر ، كالبه والصبين ، وليس كذلك .

احتج الخصم : بأن العلم بمقتضى الخبر متوقف على العلم بامتناع تواطؤ
المخبرين على الكذب فى العادة . وعلى العلم بأن لا داعى لهم إلى الكذب
من حصول منفعة أو دفع مضرة ، وهذه المقدمات نظرية ، والموقوف على
النظرى أولى أن يكون نظريا .

وأجاب المصنف بأن هذه المقدمات حاصلة بقوة قريبة من الفعل ، أى
إذا حصل طرفا المطلوب فى الذهن حصلت عقبه من غير نظر وتعب .

المسألة الثالثة

فى ضابط خبر التواتر وشروطه

قال البيضاوى : (الثالثة - ضابطه إفادة العلم ، وشروطه أن لا يعلمه
السامع ضرورة ، وأن لا يعتقد خلافه لشبهة دليل أو تقليد ، وأن يكون
سند المخبرين إحساسا به وعددهم مبلغا يمتنع تواطؤهم على الكذب . وقال
القاضى : لا يكتفى الأربعة وإلا لأفاد قول كل أربعة : فلا يجب تزكية
شهود الزنا لحصول العلم بالصدق أو الكذب ، وتوقف فى الخمسة ، ورد
بأن حصول العلم بفعل الله تعالى فلا يجب الاطراد ، وبالفارق بين الرواية

(١) انظر فى هذه المسألة : المحصول (٢ / ١١٠ وما بعدها) المختصر مع
الشرح (٢ / ٥١ - ٥٣) والبرهان (١ / ٥٧٩) والمعتمد (٢ / ٥٥٢ وما بعدها)
والمستصفى (١ / ٨٥ ، ٨٦) والإحكام الأمدى (٢ / ٢٢٣ - ٢٢٧) .

والشهادة ، وشروط اثنا عشر كمنقبا موسى عليه الصلاة والسلام ، وعشرون
لقوله تعالى : (إن يكن منكم عشرون) وأربعون لقوله : (ومن اتبعك
من المؤمنين) وكانوا أربعين ، وسبعون لقوله تعالى : (واختار موسى
قومه سبعين رجلا) وثلاثمائة وبضعة عشر عدد أهل بدر ، والكل ضعيف
ثم إن أخبروا عن عيان فذاك وإلا فيشترط ذلك فى كل الطبقات .

الرابعة - مثلا لو أخبر واحد بأن حاكما أعطى دينارا ، وآخر أنه
أعطى جملا وهلم جرا تواتر القدر المشترك لوجوده فى الكل) .

أقول : ضابط الخبر المتواتر هو حصول العلم ، فتى أفاد الخبر بمجرد
العلم بتحقيقنا أنه متواتر ، وأن جميع شرائطه موجودة ، وإن لم يفاده تبينا
عدم تواتره أو فقدان شرط من شروطه .

والشروط منها ما هو متفق عليه ، ومنها ما هو مختلف فيه .

الشروط المتفق عليها

أما الشروط المتفق عليها فأربعة : الأولان راجعان إلى السامعين
والآخران راجعان إلى المخبرين .

أحدهما : أن لا يكون السامع للخبر المتواتر عالما بمدلوله بالضرورة ،
فإنه إن كان كذلك لم يفده المتواتر علما ، لامتناع تحصيل الحاصل .

الثانى : أن لا يكون معتقدا لخلاف مدلوله . أما لشبهة دليل إن كان
من العلماء ، أو لتقليد إن كان من العوام ، فإن ارتسام ذلك فى ذهنه ،
واعتيقاده له مانع من قبول غيره والإصغاء إليه ، ومن هذا ماورد فى
الحديث دحك النقي يعمى ويصم ، (١) .

(١) أخرجه أبو داود : كتاب الأدب - باب فى الهوى حديث رقم
(٥١٣٠) وأحمد فى المسند (١٩٤ / ٥) من حديث أبي الدرداء رضى الله عنه .

الثالث : أن : ون سنده المخبرين ، أى مستندهم فى الإخبار هو الإحساس بالمخبر عنه ، أى إدراكه بأحدى الحواس الخمس ، فإن أخبروا عما يستند إلى الدليل العقلى كحدوث العالم لم يفد العلم ، لأن التباس الدليل عليهم محتمل .

الرابع : أن يبلغ عدد المخبرين مبلغا يمتنع - بحسب العادة - أن يتواطؤوا على الكذب ، وهذا يختلف باختلاف المخبرين والوقائع والقرائن .

الشروط المختلف فيها

اشترط بعضهم شروطا أخرى نذكر منها :

- ١ - أن يكون عدد المخبرين لا يحويهم بلد ، ولا يحصرهم عد ، والحق أنه لا يشترط ذلك . لأن العلم قد يحصل بخير من هم دون ذلك .
- ٢ - اختلاف أنسابهم ، وأوطانهم ، وأديانهم ، ولا داعى لذلك أيضا .
- ٣ - أن يكون المخبرون مسلمين عدولا ، لأن الكفر عرصة للكذب والتخريف . والحق أنه لا داعى لهذا ، فإن العادة تحيل تواطؤ العدد الكثير على الكذب .

- ٤ - وجود المعصوم فى خبر التواتر ، وهذا الشرط ، للشيعة ، والحق أنه لا داعى لهذا الشرط ، فإن العلم قد يحصل بخير الكفار كما تقدم .

اختلاف العلماء فى عدد التواتر

الجمهور على أنه يكفى أى عدد تحيل العادة تواطؤهم على الكذب كما تقدم فى الشرط الرابع .

وذهب القاضى أبو بكر الباقلانى إلى أن الأربعة لا تكفى فى إفادة العلم ، إذ لو أفاد قول الأربعة الصادقين لإفاده قول كل أربعة صادقين ، لأن الحكم

على الشيء حكم على مائله ، ولو كان كذلك لم يجب تزكية شهود الزنا ، لأنه إن حصل علم القاضى بقولهم فقد علم صدقهم ، فيستغنى عن التزكية ، وإن لم يحصل العلم بذلك فيلزم أن يعلم كذبهم ، لأن الفرد أن حصول العلم بالصدق من لوازم قول أربعة صادقين ، ففى لم يحصل العلم بالصدق فقد انتفى اللازم ، وإذا انتفى اللازم انتفى الملزوم ، وهو قول كل أربعة صادقين ، وانتفاء قول الأربعة الصادقين لا يجوز أن يكون لا انتفاء القول ، ولا لا انتفاء الأربعة ، لأنه خلاف الفرض ، فتعين أن يكون لا انتفاء الصدق ، وإذا انتفى الصدق تعين الكذب ، لأنه لا واسطة بينهما ، وحينئذ فنقول : إذا علم كذبهم لم يحتج أيضا إلى التزكية لخلوها عن الفائدة ، فثبت أنه لو أفادت الأربعة العلم لم يجب تزكية شهود الزنا ، وتزكيته واجب اتفاقا ، فبطل الأول ، وتوقف القاضى فى أن الخمسة هل تفيد العلم أم لا ووجه توفقه ، أنه يحتمل أن يقال : إنها لا تفيد العلم ، إذ لو أفادته لإفادة قول كل خمسة ويلزم من ذلك أن لا يجب تزكيته ، إذا شهدت بالزنا بعين ما قلناه فى الأربعة ، ويحتمل أن يقال : إنها تفيد ، ولا يلزم منه عدم التزكية ، بخلاف الأربعة ، وذلك لأننا نسلم لهم أن كل خمسة صادقة تفيد العلم ، وأنه إذا شهد خمسة بالزنا ، ولم يحصل العلم بقوله لا تكون صادقة ، وأنه إذا انتفى الصدق تعين الكذب . وأما قولهم إذا تعين الكذب فلا حاجة إلى التزكية فممنوع ، لأن الكذب قد يكون من واحد من الخمسة ، وقد يكون من اثنين فصاعدا ، فإن كان من واحد لم تبطل الحجة لبقاء النصاب المعتبر وهو الأربعة ، وإن كان من اثنين فصاعدا بطلت فأوجبنا التزكية حتى نعلم هل بقى النصاب أم لا ، بخلاف الأربعة فإن كذب أحدهم مسقط للحجة .

ورد قول : القاضى بأنه لا يكفى الأربعة بوجهين :

أحدهما : أن حصول العلم عقب الخبر المتواتر بفعل الله تعالى عنده (١٦ - الأسنوى - ٢٣)

وعنده غيره من الأشاعة ، فلا يجب حينئذ إطراده ، لجواز أن يخلق الله تعالى العلم عند قول أربعة دون أربعة .

الثاني : أن الفرق بين الرواية والشهادة ثابت ، فإن الأربعة في الرواية زائدة على القدر المشروط بخلاف الأربعة في الشهادة ، فلا يلزم من ترتيب العلم على الأول ترتيبه على الثاني ، وأيضا الشهادة تقتضى شرعا خاصا فلا يبعد فيها الاتفاق على المشهود عليه لعداوة بخلاف الرواية .

وشرط بعضهم في عدد التواتر اثني عشر ، لأن موسى عليه الصلاة والسلام نصبهم ليعرفوه أحوال بني إسرائيل كما قال تعالى : (وبعثنا منهم اثني عشر نقييا) (١) فلو لم يحصل العلم بقولهم لم ينصبهم .

وشرط بعضهم عشرين لقوله تعالى : (إن يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين) (٢) فإن مثل هذا الكلام في العادة يستدعي الجواب بأن ذلك العدد موجود فيهم ، فدل على حصول العلم بقولهم .

ومنهم من شرط أربعين لقوله تعالى : (يا أيها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين) (٣) وكانوا أربعين ، ووجه الدلالة : أن من ، إن كانت مجرورة عطفا على الكاف ، فإن كون الله تعالى كافيهم يقتضى حراسته لهم ديناً ودنيا ، ويستحيل مع ذلك تواطؤهم على المكذب ، وإن كانت مرفوعة عطفا على الاسم المعظم فكذلك ، لأن الذين رضيهم الله تعالى لأن يكفوا النبي ﷺ أموره ويتولوها لا يتفقون على كذب .

وشرط بعضهم سبعين لقوله تعالى : (واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا) (٤) وإنما اختارهم ليخبروا قومهم .

(١) سورة المائدة من الآية ١٢ .

(٢) سورة الانفال من الآية ٦٥ .

(٣) سورة الانفال من الآية ٦٤ .

(٤) سورة الاعراف من الآية ١٥٥ .

وشرط بعضهم ثلثمائة وبضعة عشر بعدد أهل بدر ، لأن الغزوة تواترت عنهم ، الرضع - بكسر الهمزة - ومن العرب من يفتحها ، وهو ما بين الثلاث إلى التسع ، وفي المصنوع : أن بعضهم شرط عدد أهل بيعة الرضوان ، وهم ألف وسبعمائة كما قاله في البرهان (١) .

وهذه الأقوال كلها ضعيفة ، كما قاله المصنف ، لأنها تقييدات لا دليل عليها ، وما ذكره فإنه بتقدير تسليمه لا يدل على كون العدد شرطا لتلك الوقائع ، ولا على كونه مفيدا للعلم لجواز أن يكون حصوله في تلك الصور من خواص المعدودين فما ذكره خارج عن محل النزاع .

(قوله : ثم إن أخبروا الخ) يعني أن الجمع الذي يستحيل تواطؤهم على الكذب ، إن أخبروا عن عيان أي مشاهدة فلا كلام ، وإن نقلوا عن غيرهم ، فيشترط حصول هذا العدد أيضا في كل الطبقات ، وهو معنى قولهم لا بد من استواء الطرفين والواقعة ، وتعبير المصنف بالعيان غير وافي بالمراد ، فإن العيان - بكسر العين - هو الرؤية كما قاله الجوهري (٢) ، والخبر قد لا يكون مستندا إليها .

المسألة الرابعة

في التواتر المعنوي

التواتر قد يكون لفظيا ، وهو ما تقدم ، وقد يكون معنويا ، وهو أن يغفل العدد الذي يستحيل تواطؤهم على الكذب وقائع مختلفة مشتملة على

(١) انظر : البرهان ١ / ٥٦٩ - ٥٧٠ ، والمصنوع ٢ / ١٣٣ ، سيرة ابن هشام ٣ / ٢٢١ ، زاد المعاد ٢ / ١٢٢ ، وحكي الشوكاني آراء أخرى في عدد أهل بيعة الرضوان . انظر : إرشاد الفحول ١ / ٢٥٥ تحقيق دكتور / شعبان إسماعيل .

(٢) انظر : الصحاح للجوهري مادة « عين » ، (٦ / ٢١٧٠) .

قدر مشترك، كما إذا أخبر واحد بأن دينا، (١) أعطى دينارا، وأخبر آخر أنه أعطى جملا، وأخبر آخر أنه أعطى شاة، وهلم جرا حتى بلغ المخبرون عدد التواتر، فيقطع بثبوت القدر المشترك، لوجوده في كل خبر من هذه الأخبار، والقدر المشترك هنا: هو مجرد الإعطاء، لا الكرم أو الجود لعدم وجوده في كل واحد،

الفصل الثاني

في الخبر الذي علم كذبه

قال البيضاوي: (الفصل الثاني فيما علم كذبه وهو قسيان: الأول: ما علم خلافه ضرورة أو استدلالا، الثاني: ما لو صح لتواتر الدواعي على نقله كما يعلم أن لا بلدة بين مكة والمدينة أكبر منهما، إذا لو كان لنقل، وادعت الشيعة أن النص دل على إمامة علي رضي الله عنه، ولم يتواتر كما لم تتواتر الإقامة، والتسمية، ومعجزات الرسول عليه الصلاة والسلام: قلنا: الأولان من الفروع، ولا كفر، ولا بدعة في مخالفتها بخلاف الإمامة، وأما تلك المعجزات فلقلة المشاهدين).

أقول: الخبر الذي يقطع بكذبه قسيان:

الأول: الخبر الذي علمنا خلافه، إما بالضرورة: كقول القائل: النار باردة، أو بالاستدلال، كالخبر المخالف لما علم صدقه من خبر الله تعالى، أو غيره، وكقول القائل: العالم قديم.

الثاني: الخبر الذي لو صح لتواتر، لكون الدواعي على نقله متوفرة، إما لغرابته، كسقوط الخطيب عن المنبر يوم الجمعة، أو لتعلقه بأصل من أصول الدين، كالنص على الإمامة، فعدم توافره دليل على عدم صحته، ولهذا نعلم أن لا بلدة بين مكة والمدينة أكبر منهما، ولا مستند لهذا العلم إلا عدم النقل المتواتر.

وفي المحصول قسم ثالث للخبر الذي يقطع بكذبه، وهو ما نقل عن

(١) هو: حاتم بن عبد الله بن سعد بن الحشرج بن امرئ القيس، أبو عدي الطائي، كان يضرب به المثل في الكرم، وكان فارسا شاعرا، وولده عدي، وفد على رسول الله - ﷺ - وأسلم وحسن إسلامه.

انظر: خزانة الأدب للبغدادى ١ / ٤٩٤، الشعر والشعراء ١ / ١٦٤.

النبي ﷺ بعد استقرار الأخبار ، ثم بحث عنه فلم يوجد في بطون الكتب ولا في صدور الرواة (١) .

وخالف الشيعة في القسم الثاني فادعت أن النص الجلي دل على إمامة علي رضي الله عنه ، ولم يتواتر ، كما لم يتواتر غيره من الأمور المهمة كالإقامة ، والتسمية في الصلاة ، ومعجزات الرسول ﷺ : « كحنين الجذع » (٢) ، « وتبصيح الحصى » (٣) ، ونحوهما ، ولهذا اختلفوا في أفراد الإقامة ، وفي إثبات التسمية .

والجواب عن الأولين ، وهما الإقامة ، والتسمية : بأنهما من الفروع ،

(١) انظر : المحصول (٢ / ١٤٧) .

(٢) حنين الجذع : هو صوت الجذع من النخل الذي كان يخطب عليه رسول الله - ﷺ - ثم اتخذ له منبر يخطب عليه ، فحن الجذع كحنين الناقة . وفي البخاري عن جابر : « فصاحت النخلة صياح الصبي » .

والحديث أخرجه البخاري : كتاب المناقب - باب : علامات النبوة في الإسلام ٣٥٨٣ ، كما رواه الترمذي : تحفة الأحوذى (٣ / ٢٢ ، ١٠ / ١٠٠) وابن ماجه . كتاب الصلاة والسنة فيها - باب : ما جاء في بدء شأن المنبر ١٤١٥ ، والنسائي (٣ / ٨٣) وأحمد في المسند (١ / ٢٤٩ ، ٢٦٧) والدارمي في سننه (١٥ / ١) .

(٣) أخرج البزار والطبراني في الأوسط وأبو نعيم والبيهقي عن أبي ذر قال : « كان النبي ﷺ ومعه . . . وبين يدي رسول الله - ﷺ - سبع حصيات ، فأخذهن فوضعهن في كفه فسيحن حتى سمعت لهن حنيناً كحنين النخل ، وأخرج أبو نعيم عن ابن عباس قال : « لما قدم ملوك حضرموت على رسول الله - ﷺ - وفيهم الأشعث بن قيس . . . فقالوا : كيف نعلم أنك رسول الله ؟ فأخذ رسول الله - ﷺ - كفاً من حصا فقال : « هذا يشهد أني رسول الله . فسيح الحصا في يده » .

انظر : مجمع الزوائد (٨ / ٢٩٨) الخصائص الكبرى (٢ / ٣٠٤) .

والخطي . فيهما ليس بكافر ، ولا مبتدع ، فذلك لم تتوافر الدواعي على نقلهما ، بخلاف الإمامة ، فإنها من أصول الدين ، ومخالفتها فتنة وبدعة ، وأما المعجزات فعدم تواترها لقلة المشاهدين لها .

مسألة

بعض ما نسب إلى الرسول كذب

قال البيضاوي : (مسألة : بعض ما نسب إلى رسول الله ﷺ كذب ، لقوله : « سيكذب علي » ، ولأن منها ما لا يقبل التأويل فيمتنع صدوره . وسببه : لسيان الراوي ، أو غلظه ، أو إفتراء الملاحدة لتفسير العقلاء) .
حاصل هذه المسألة أن بعض الأخبار المنسوبة إلى النبي ﷺ كذب قطعاً لا مرين :

أحدهما : أنه روى عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال « سيكذب علي » (١) فإن كان هذا الحديث كذباً فقد كذب عليه ، وإن كان صدقاً فيلزم أن يقع الكذب لأن إخباره حق ، وهذا الاستدلال ضعيف ، لأنه لا يلزم من كونه صحيحاً وقوع الكذب في الماضي ، لجواز وقوعه في المستقبل .

الثاني : أن من الأخبار المنسوبة إليه ما هو معارض للدليل العقلي ، بحيث لا يقبل التأويل ، فيعلم بذلك امتناع صدوره عنه .

(١) ذكره الملا على القاري في الاسرار المرفوعة رقم ٢٢١ .

وفي صحيح مسلم (١ / ٦٤ ، ٦٥) في شرح النووي لمقدمة المصنف باب النبي عن الرواية عن الضعفاء ، عن أبي هريرة - رضي الله عنه - أن رسول الله - ﷺ - قال : « يكون في آخر الزمان دجالون كذابون ، يأتونكم من الأحاديث بما لم تسمعوا أنتم ولا آباؤكم ، فإياكم وإياهم ، لا يضلونكم ، ولا يفتنونكم » .
وأخرجه الحاكم في مستدركه بهذا اللفظ ثم قال : « هذا حديث ذكره مسلم في خطبة الكتاب مع الحكايات » .

وسبب وقوع الكذب أمور :

الأول : نسيان الراوى ، بأن سمع خبراً ، وطال عهده به فنعى فزاد فيه أو نقص ، أو عزاء إلى النبي ﷺ وليس من كلامه .

الثانى : غاظه ، بأن أراد أن ينطق بلفظ فسبق لسانه إلى غيره ، ولم يشعر ، أو كان ممن يرى نقل الخبر بالمعنى فأبدل مكان اللفظ المسموع لفظاً آخر لا يطابقه ظناً أنه يطابقه .

الثالث : افتراء الملاحدة أى الزنادقة وغيرهم من الكفار ، فإنهم وضعوا أحاديث مخالفة لمقتضى العقل ، ونسبوها إلى الرسول ﷺ تنفيراً للعقلاء من شريعتهم .

الفصل الثالث

فى الخبر الذى يظن صدقه

قال البيضاوى : الثالث : (فيما ظن صدقه ، وهو خبر العدل الواحد ، والنظر فى طرفين - الأول : فى وجوب العمل به ، دل عليه السمع ، وقال ابن سريج ، والقفال ، والبصرى : دل العقل أيضاً ، وأنكره قوم ، لعدم الدليل ، أو الدليل على عدمه شرعاً أو عقلاً ، وأجازه (١) آخرون ، واتفقوا على الوجوب فى الفتوى ، والشهادة ، والأمور الدنيوية .

أقول : شرع فى القسم الثالث من أقسام الخبر ، وهو الذى لا يعلم صدقه ولا كذبه ، وله ثلاثة أحوال :

أحدها : يترجح احتمال صدقه كخبر العدل .

الثانى : أن يترجح جانب الكذب على جانب الصدق ، كخبر الفاسق .

والثالث : أن يتساوى الأمران ، كخبر المجهول الحال ، ولم يتعرض المصنف للقسمين الأخيرين لعدم وجوب العمل بهما كما سيأتى ، وأشار إلى الأول بقوله :

(فيما ظن صدقه) ظن الصدق من لوازم رجحان احتماله ، وعرفه

(١) فى جميع النسخ المطبوعة ، وأحاله ، بدل ، وأجازه ، وقد اعترض الشراح على المصنف بأن هذا المذهب متحد مع ما قبله وهو قوله : وأنكره قوم ، وتكلفوا الرد عن المصنف بأن الأول فى الإيجاب ، والثانى فى الجواز . ولكن رواية الإمام الجزرى فى شرحه ، معراج المنهاج ، حيث قال : د وأجازه آخرون من غير وقوع ، اهـ .

بقوله « وهو خبر العدل الواحد » واحترز بالعدل عن القسمين الآخرين ، وبالواحد عن المتواتر ، فإن خبر الواحد في اصطلاحهم عبارة عما ليس بمتواتر ، سواء كان مستفيضاً ، وهو الذي زادت روايته على ثلاثة كما جزم به الأمدى ، وابن الحاجب (١) ، أو غير مستفيض . وهو ما رواه الثلاثة أو أقل .

والكلام على خبر الواحد العدل ينحصر في مبحثين ،

الأول في وجوب العمل به .

والثاني في شرائط العمل به .

المبحث الأول

في وجوب العمل بخبر الواحد

اتفق الأصوليون على جواز العمل بخبر الواحد في الأمور ، الدنيوية ، كالحروب وغيرها ، وكذلك في الفتوى ، والشهادة ، لأن هذه الأمور يكتفى فيها بالظن ، وخبر الواحد العدل فيعده ، واختلفوا في الاحتجاج به في الرواية ، من حيث ثبوت الأحكام به ، ووجوب العمل بمقتضاه على مذاهب أهمها ما يأتي :

١ - التعبد به جائز عقلاً ، وواجب شرعاً ، وهو مذهب الجمهور ، وهو الذي اختاره البيضاوى .

٢ - التعبد به جائز عقلاً ، ويجب العمل به للدلائل العقلية ، والشرعية معاً ، وهو مذهب أحمد بن حنبل ، وابن شريج ، والقفال الشاشي وأبي الحسين البصري (٢) .

(١) انظر : الإحكام (٢١٨/١) والمختصر مع الشرح (٥١/٢) .

(٢) انظر المعتمد (٥٨٣/٢) وما بعدها .

٣ - التعبد بخبر الواحد محال عقلاً ، وهو مذهب الجبائي ، وجماعة من المتكلمين .

٤ - التعبد به جائز عقلاً ، ولكنه لا يجب العمل به شرعاً لقيام الدليل على عدم الوجوب .

٥ - التعبد به جائز عقلاً ، ولكنه لا يجب العمل به شرعاً لأنه لا دليل على الوجوب .

الأدلة

قال البيضاوى : (لنا وجوه - الأول : أنه تعالى أوجب الحذر بإنذار طائفة من الفرقة ، والإنذار : الخبر المخوف ، والفرقة : ثلاثة ، والطائفة : واحد أو إثنان . قيل : لعل للترجي ، قلنا : نعتذر فيحمل على الإيجاب لمشاركته في التوقع ، قيل : الإنذار الفتوى ، قلنا : يلزم تخصيص الإنذار ، والقوم بغير المجتهدين ، والرواية ينتفع بها المجتهد وغيره ، قيل : فيلزم أن يخرج من كل ثلاثة واحد ، قلنا : خص النص فيه .

الثاني : أنه لو لم يقبل لما علل بالفسق ، لأن « ما » بالذات لا يكون بالغير ، والثالث باطل لقوله تعالى : (إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا) .

الثالث : القياس على الفتوى والشهادة ، قيل : يقتضيان شرعاً خاصاً والرواية عاماً ، ورد بأصل الفتوى .

قيل : لو جاز لجاز اتباع الأنبياء والاعتقاد بالظن ، قلنا : ما الجامع ؟ قيل : الشرع يتبع المصلحة ، والظن لا يجعل ما ليس بمصلحة مصلحة .

قلنا : منقوض بالفتوى والأمور الدنيوية) .

أدلة الجمهور

استدل الجمهور على وجوب العمل بخبر الواحد بثلاثة أدلة :

الأول : قوله تعالى : (فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون) (١) .

وجه الاستدلال : أن الله تعالى أوجب الحذر ، أى الانسكاف عن الشيء بإنذار طائفة من الفرقة ، ويلزم منه وجوب العمل بخبر الواحد ، أما كونه تعالى أوجب الحذر فلقوله تعالى : (لعلهم يحذرون) ولعل للترجى ممتنع في حق الله تعالى ، لأنه عبارة عن توقع حصول الشيء الذى لا يكون المتوقع عالماً بمحصله ، ولا قادراً على إيجاده ، وإذا كان الترجى ممتنعاً في حق الله تعالى فتعين حمل اللفظ على لازم الترجى ، وهو الطلب ، أى الإيجاب ، إطلاقاً للضرورة وإرادة اللازم ، فإنه مجاز محقق والاصل عدم غيره .

والحذر إنما يتحقق عند مقتضى العقاب ، وهو من خصائص الوجوب ، وأما كون الإنسان بقول طائفة الفرقة فيما المصنف على أن المتفهمين هم الطائفة النافرة حتى يكون الضمير في قوله تعالى : (ليتفقهوا - ولينذروا) راجعاً إليهما ، وهو قول لبعض المفسرين ، وفيه قول آخر حكاه الزمخشري ، ورجحه غيره ، أن المتفهمين : هم المقيمون لينذروا النافرين إذا عادوا إليهم ، ووجه ذلك أن رسول الله ﷺ بعد إنزال الوعيد الشديد في حق المتخلفين عن غزوة تبوك كان إذا بعث جيشاً أسرع المؤمنون عن آخرهم إلى النفير ، وانقطعوا جميعاً عن استماع الوحي والتفقه في الدين ، فأمروا أن ينفر من كل فرقة منهم طائفة ويقعد الباقيون ليتفقهوا وينذروا النافرين إذا رجعوا إليهم ، وعلى هذا فلا حجة ، لأن الباقيين كثيرون (٢) .

أما كونه يلزم منه وجوب العمل بخبر الواحد ، فلأن الإنذار هو الخبر الذى يكون فيه تخويف ، والفرقة ثلاثة ، فتعين أن تكون الطائفة النافرة

منها واحداً أو اثنين ، لأنها بعضها وحينئذ فيكون الإنذار حصل بقول واحد أو اثنين ، فينتج ذلك كله وجوب الحذر بقول واحد أو اثنين ، وهو المدعى .

اعترض القائل بأنه لا يجب العمل بخبر الواحد على استدلالنا بهذه الآية بثلاثة أوجه :

أحدها : أن « لعل » مدلولها الترجى ، لا الوجوب .

والوجوب : أنه لما تعذر الحمل على الترجى حملناه على الإيجاب لمصاركته للترجى في الطلب كما تقدم إيضاحه .

الثاني : لا نسلم أن المراد بالإنذار في الآية هو الخبر المخوف مطلقاً ، بل المراد به الفتوى ، وقول الواحد فيها مطلقاً ، بل المراد به الفتوى ، وقول الواحد فيها مقبول اتفاقاً كما تقدم ، وإنما قلنا : إن المراد الفتوى ، لأن الإنذار هنا متوقف على التفقه ، إذ الأمر بالتفقه إنما هو لأجله ، والمتوقف على التفقه إنما هو الفتوى لا الخبر .

وأجاب المصنف بأنه يلزم من حمل الإنذار على الفتوى تخصيص الآية من وجهين :

أحدهما : تخصيص الإنذار بالفتوى ، مع أنها عامة فيه ، وفي الرواية .

والثاني : تخصيص القوم من قوله تعالى : (ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم) بالمقلدين ، لأن المجتهد لا يقلد مجتهداً في فتواه ، بخلاف ما إذا حمل الإنذار على الرواية ، وعلى ما هو أعم ، فإنه ينفي التخصيصات ، أما تخصيص الإنذار فواضح ، وأما القوم فلأن الرواية ينتفع بها المجتهد في الأحكام ، وينتفع بها المقلد في الانزجار ، وحصول الثواب في نقلها لغيره ، وغير ذلك الاعتراض ،

(١) سورة التوبة من الآية ١٢٢ .

(٢) انظر تفسير الكشاف (٢ / ٢٥٣) .

الثالث : لو كان المراد بالفرقة ثلاثة لكان يجب أن يخرج من كل ثلاثة واحد ، لأن لولا للتخصيص تقديره : هلا خرج ، وليس كذلك إجماعاً .

وأجاب المصنف : بأن هذا النص الذي في لزوم خروج واحد من كل ثلاثة قد خص بالإجماع ، ولا يلزم من تخصيص النص فيه تخصيصه في قبول رواية الواحد .

الدليل الثاني على وجوب العمل بخبر الواحد وتقريره من وجهين :

أحدهما : ولم يذكر المصنف سواء أنه لو لم يقبل خبر الواحد لما كان عدم قبوله معللاً بالفسق ، وذلك لأن خبر الواحد على هذا التقدير يقتضي عدم القبول لذاته ، وهو كونه خبر واحد ، فيمتنع تأويل عدم قبوله بغيره ، لأن الحكم المعلن بالذات لا يكون معللاً بالغير ، إذ لو كان معللاً بالغير لاقتضى حصوله به مع كونه حاصلًا قبل ذلك أيضا لكونه معللاً بالذات ، وذلك تحصيل للحاصل وهو محال .

والثاني : وهو امتناع تعليله بالفسق باطل لقوله تعالى : (يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا) (١) فإن ترتيب الحكم على الوصف المناسب يغلب على الظن أنه علة له ، والظن كاف هنا ، لأن المقصود هو العمل ، فثبت أن خبر الواحد ليس مردودا ، وإذ ثبت أنه مقبول وجب العمل به .

التقرير الثاني : أن الأمر بالتبين مشروط بمجيء الفاسق ، ومفهوم الشرط حجة ، فيجب العمل به إذا لم يكن فاسقا ، لأن الظن يعمل به هنا ، والقول بالواسطة منتف كما تقدم .

(١) سورة الحجرات من الآية ٦ .

الدليل الثالث : القياس على الفتوى ، والشهادة ، والجامع تحصيل المصلحة المظنونة أو دفع المفسدة المظنونة .

وقد اعترض الخصم على هذا الدليل : بأن الفتوى والشهادة تقتضيان شرعا خاصا ببعض الناس ، والرواية تقتضى شرعا عاما للجميع ، ولا يلزم من تجويزنا للواحد أن يحمل بالظن الذي قد يخطئ ويصيب ، أن يجوز ذلك للناس كافة .

ورده المصنف بشرعية أصل الفتوى ، فإن اتباع الظن فيها لا يختص بمسألة ولا بشخص ، وقد يقال : الرواية أكثر عموما ، لأنها تقتضى الحكم على المجتهدين والمقلدين ، وأما الفتوى فخاصة بالمقلدين .

وقد استدل في المحصول أيضا على التمسك بخبر الواحد بدليلين آخرين هما :

١ - أنه عليه الصلاة والسلام كان يبعث الرسل بتبليغ الأحكام إلى الأقطار المختلفة .

٢ - إجماع الصحابة على العمل بخبر الواحد ، فقد عمل أبو بكر رضي الله عنه - بخبر المغيرة (١) في إعطاء الجدة السدس في الميراث (٢) .

(١) هو : المغيرة بن شعبه بن أبي عامر بن مسعود الثقفي ، أبو عبد الله ، أحد دهاة العرب وقادتهم وولاتهم ، صحابي جليل يقال له : مغيرة الرأي ، ولد بالطائف سنة ٢٠ ق هـ شهد الحديبية واليامة وفتوح الشام وذهبت عينه باليرموك ، توفي سنة ٥٠ هـ .

انظر ، (أسد الغابة ٤ / ٤٠٦ ، الإعلام ٨ / ١٩٩) .

(٢) أخرجه أبو داود : كتاب الفرائض - باب في الجدة ٢٨٩٤ .

والترمذي : كتاب الفرائض - باب : ما جاء في ميراث الجدة ٢١٠٠ ، ٢١٠١ ،

وابن ماجه : كتاب الفرائض - باب ميراث الجدة ٢٧٢٤ .

وعمل عمر رضي الله عنه بخبر عبد الرحمن بن عوف (١) في أخذ الجزية من
المجوس عندما سمع منه قوله عليه الصلاة والسلام : « سموا بهم سنة أهل
الكتاب » (٢) وعمل عثمان رضي الله عنه بخبر فريضة بنت مالك في اعتداد
المتوفى عنها زوجها في بيت الزوج (٣) .

إلى غير ذلك من الوقائع المختلفة من غير تكثير من الباقين ، فكان

(١) هو : عبد الرحمن بن عوف بن الحارث ، أبو محمد ، الزهري ، القرشي ،
صحابي جليل من العشرة المبشرين بالجنة ، وأحد الستة أصحاب الشورى الذين جعل
عمر الخلافة فيهم ، وكان اسمه في الجاهلية « عبد الكعبة » ، أو « عبد عمرو » ،
فسماه الرسول - ﷺ - « عبد الرحمن » ، توفي سنة ٣٢ هـ (صفة الصفوة
١ / ١٣٥) .

(٢) أخرجه مالك في الموطأ : كتاب الزكاة - باب : جزية أهل الكتاب
والمجوس ٤٢ ، والبيهقي في السنن الكبرى : كتاب الجزية - باب : المجوس أهل
كتاب (٩ / ١٨٩) .

(٣) هي : فريضة بنت مالك بن سنان الخدرية ، يقال : الفارعة أنصارية ،
صحابية ، أخت أبي سعيد الخدرية « شهدت بيعة الرضوان مع رسول - ﷺ -
جاءت إلى رسول الله - ﷺ - تسأله أن ترجع إلى أهلها في بني خدره ، وأن
زوجها خرج في طلب أعبد له أيقوا حتى إذا كان بطرف القدوم لحقهم فقتلوه .
فقال لها رسول الله - ﷺ - « امكثي ، حتى يبلغ الكتاب أجله » ، فلما كان
عثمان بن عفان أرسل إليها يسأله ، فأخبرته به ، فاتبته وقضى به .

انظر : الإصابة (٤ / ٣٨٦ ، والاستيعاب ٤ / ٣٨٧) .

والحديث أخرجه مالك في الموطأ (٢ / ٥٩١) وأحمد في المسند (٦ / ٤١٣)
وأبو داود : كتاب الطلاق - باب المتوفى عنها زوجها تنتقل (٢٣٠٠) والترمذي :
كتاب الطلاق - باب : أبين تمتعت المتوفى عنها زوجها ١٢٠٤ ، والنسائي : كتاب
الطلاق - باب : مقام المتوفى عنها زوجها (٦ / ٢٠٠) .

كما أخرجه ابن ماجه والشافعي والطبراني وابن حبان والدارمي والحاكم
وصححه .

ذلك إجماعاً من الصحابة على وجوب العمل بخبر الواحد (١) .

دليل المانعين للعمل بخبر الواحد

استدل من منع العمل بخبر الواحد عقلاً بدليلين :

أحدهما : أنه لو جاز قبوله في الرواية لحاز اتباع مدعى النبوة بدون
المعجزة ، بل بمجرد الظن . ولجاز الاعتقاد كعقوبة الله تعالى بالظن أيضاً ،
قياساً على الرواية وليس كذلك اتفاقاً .

والجواب : عن ذلك بطالب الجامع بين المقيس والمقيس عليه ، فإن
يجز عنه فلا كلام ، وإن أبدوا جامعاً كدفع الضرر المظنون أو غيره
فرقنا بأن الخطأ في النبوات وفي الاعتقاد كفر ، فلذلك شرطاً العام ،
بخلاف الفروع .

وأيضاً فلأن القطع في كل مسألة شرعية متعذر ، بخلاف اتباع الأنبياء
والاعتقاد .

الدليل الثاني : أن الاستقراء دل على أن الشرع يتبع مصالح العباد
تفضلاً وإحساناً ، والظن الحاصل من خبر الواحد لا يجعل ما ليس بمصلحة
مصلحة لأنه يخطئ ويصيب ، فلا يعول عاؤه .

والجواب : أن ما قالوه بعينه جاز في الفتوى والأمور الدنيوية مع أن
قول الواحد فيها موقوف اتفاقاً كما تقدم .

المبحث الثاني

في شروط العمل بخبر الواحد

قال البيضاوي : (الطرف الثاني في شرائط العمل به ، وهو إما في الخبر به

(١) قاله الإمام الرازي في المحصول (٢ / ١٨٠ وما بعدها) .

(١٧ - الأسنوي - ج ٢)

غنىه ، أو الخبر ، أما الأول : فصفات تغلب على الظن وهي خمس :
الأول - التكليف فإن غير المكلف لا يمنعه خشية الله تعالى : قيل : يصح
الاقتداء بالصبي اعتماداً على خبره بطهره . قلنا : لعدم توقف صحة صلاة
المأموم على طهره ، فإن تحمل ثم بلغ وأدى قبل قياساً على الشهادة ، والإجماع
على إحضار الصبيان بمجالس الحديث . الثاني : كونه من أهل القبلة فتقبل
رواية الكافر الموافق كالمجسمة إن اعتقدوا حرمة الكذب ، فإنه يمنعه
عنه . وقاسه القاضيان بالفاسق والمخالف ورد بالفرق) .

أقول : العمل بخبر الواحد له شروط ، بعضها في المخبر - بكسر الباء -
وهو الراوى ، وبعضها في المخبر عنه ، وهو مدلول الخبر ، وبعضها في
الخبر نفسه ، وهو اللفظ .

شروط الراوى

أما الشروط التي ترجع إلى المخبر فضابطها الإجمالى عبارة عن صفات
تغلب على الظن أن المخبر صادق ، وعند التفصيل ترجع إلى خمس صفات :

الوصف الأول

التكليف ، فلا تقبل رواية المجنون ، والصبي الذي لم يميز بالإجماع ،
أما رواية الصبي المميز فتختلف في قبولها ، فالجمهور يرون أن روايته غير
مقبولة ، لأن غير المكلف لا يمنعه خشية من الله تعالى عن تعاطي الكذب
لعلمه بأنه غير معاقب ، وهو في الحقيقة أكثر جرأة من الفاسق .

وقال بعض الأصوليين : تقبل روايته ، لأنه يقبل قوله في الطهارة ،
وذلك يصح الاقتداء به في الصلاة ، فمكان قوله في غيرها مقبولا بعدم
الفارق .

وأجاب المصنف : بأن صحة الاقتداء ليست مستندة إلى قبول إخباره
بطهره ، بل لكونها غير متوقفة على طهارة الإمام ، لأن المأموم متى لم يظن

حدث الإمام صحة صلاته ، وإن تبين حدث الإمام ، وأما الرواية فشرط
صحتها السماع ، فإذا تحمل الصبي ثم بلغ ، وأدى بعد البلوغ ما احتمله قبله فإنه
يقبل لأمرين :

أحدهما : القياس على الشهادة .

الثاني : إجماع السلف على إحضار الصبيان بمجالس الحديث .

ولك أن تجيب عن الأول : بأن الرواية تقتضى شرعاً عاماً فأحتيط
فيها بخلاف الشهادة ، وعن الثاني : بأن الإحضار قد يكون للتبرك ، أو
سهولة الحفظ ، أو لاعتیاد ملازمة الخبر .

الشرط الثاني

أن يكون من أهل القبلة المحمدية ، فلا تقبل رواية الكافر المخالف
في القبلة ، وهو المخالف في الملة الإسلامية ، كاليهودى والنصراني إجماعاً ،
فإن كان الكافر يصلى لقبولنا كالمجسم وغيره ، إن قلنا بتكفيره ففيه خلاف ،
قال في المحصول : الحق أنه إن اعتقد حرمة الكذب قبلنا روايته ، وإلا فلا ،
وتبعه عليه المصنف (١) .

واستدل عليه بأن اعتقاد حرمة الكذب يمنع من الإقدام عليه ،
فيغلب على الظن صدقه ، لأن المقتضى قد وجد ، والأصل عدم المعارض .
وقال القاضى أبو بكر ، والقاضى عبد الجبار لا تقبل روايته مطلقاً ،
قياساً على المسلم الفاسق ، والكافر المخالف بجامع الفسق والكفر ، ونقله
الأمدي عن الأكثرين ، وجزم به ابن الحاجب (٢) .

والجواب : أن الفرق بين هذا وبين الفاسق : أن هذا لا يعلم فسق نفسه ،
ويجتنب الكذب لتدينه ، وخشيته بخلاف الفاسق ، والفرق بينه وبين

(١) انظر : المحصول (٢ / ١٩٥) .

(٢) انظر : الإحكام (٢٦١/١) والمختصر مع الشرح (٢ / ٦١ - ٦٣) .

الكافر المخالف : أن الكافر المخالف خارج عن ملة الإسلام ، فلا تقبل روايته ذلك منصب شريف يقتضى الإعزاز والإكرام .

الشرط الثالث

العدالة

قال البيضاوى : (الثالث : العدالة وهى ملكة فى النفس تمنعها من اقتراف الكبائر والذنابل المباحة ، فلا تقبل رواية من أقدم على الفسق عالماً وإن جهل قبل . قال القاضى أبو بكر بضم جهل إلى فسق .

قلنا : الفرق عدم الجراءة ، ومن لا تعرف عدالته لا تقبل روايته ، لأن الفسق عالماً وإن جهل قبل قال القاضى أبو بكر : ضم جهل إلى فسق .

قلنا : الفرق عدم الجراءة ، ومن لا تعرف عدالته لا تقبل روايته ، لأن الفسق مانع فلا بد من تحقيق عدمه ، كالصبا ، والكفر ، والعدالة تعرف بالتزكية وفيها مسائل : الأولى - شرط العدد فى الرواية ، والشهادة ، ومنع القاضى فيهما ، والحق الفرق كالأصل . الثانية : قال الشافعى رضى الله عنه : يذكر سبب الجرح ، وقيل : سبب التعديل ، وقيل : سببهما ، وقال القاضى : لا فيهما . الثالثة : الجرح مقدم على التعديل ، لأن فيه زيادة . الرابعة : التزكية : أن يحكم بشهادته ، أو يثنى عليه أو يروى عنه من لا يروى من غير العدل ، أو يحمل بخبره) .

أقول : شرع فى الوصف الثالث من الأوصاف المشروطة فى المخبر ، وهى العدالة والعدالة فى اللغة : عبارة عن التوسط فى الأمر من غير إفراط ، ولا تفريط ، وفى الاصطلاح : ملكة فى النفس ، أى هيئة راسخة فيها تمنعها عن ارتكاب الكبائر والذنابل المباحة ، واجتناب الرذائل عبارة عن المحافظة على المروءة ، وهى أن يسير سيرة أمثاله فى زمانه ومكانه ، فلو ليس الفقيه القبا ، أو الجندى الجبة والطيلسان ردت روايته وشهادته .

وإذا تقرر أن عدالة الراوى شرط ، فلا تقبل رواية من أقدم على الفسق عالماً بكونه فسقاً للإجماع ، ولقوله تعالى : (إن جاءكم فاسق بنبأ) (١) إن علم أن ما أتى به فسق .

وأما من أقدم على الفسق وهو جاهل أن ما أتى به فسق ، ويتصور ذلك فى الخوارج ، ونفاة الصفات ، فإن الجهل فى ذلك ليس عذراً ، وإلا لزم ذلك فى حق اليهود والنصارى ، وأما من وطئ أجنبية جاهلاً بالحال ونحوه فليس مما نحن فيه ، وكذلك شرب النبيذ مثلاً لا اعتقاده الإباحة ، لأنه ليس فاسقاً قطعاً كما قاله ابن الحاجب (٢) ، وإن كان بعض الشافعية خائف قبول قوله :

إذا علمت ذلك فى قبول روايتهم مذهبان :

أحدهما : وهو مذهب القاضى أبى بكر واختاره الأمدى ، أنه لا يقبل قوله (٣) .

المذهب الثانى : يقبل ، ونص عليه الشافعى فقال : وأقبل رواية أهل الأهواء إلا الخطائية من الرافضة ، لأنهم يرون الشهادة بالزور لموافقهم ، واختاره الإمام وأتباعه . قال : إلا أن يكون قد ظهر عناده فلا يقبل قوله : لأن العناد كذب (٤) .

ولم يستدل المصنف على ما اختاره هنا ، لأن الدليل الذى قدمه فى الكافر الموافق ، وهو رجحان الصدق بعينه دليل فى الفاسق ، لكن اشتراط العدالة مع قبول الفاسق متنافيان ولهذا لما كان من مذهب المصنف

(١) سورة الحجرات من الآية ٦ .

(٢) انظر : المختصر على الشرح (٦٢ / ٢) .

(٣) انظر : الإحكام (١ / ٢٦٨ ، ٢٦٩) .

(٤) انظر : المحصول (٢ / ١٩٧) .

قبول رواية الكافر المرافق لم يشترط الإسلام ، بل اشترط كونه من أهل القبلة .

احتج القاضي على عدم القبول : بأن المانع من قبول الفاسق العالم بفسق نفسه إنما هو الفسق ، وهو محقق هنا مع زيادة أخرى قبيحة وهي الجهل .

وفرق المصنف بأن الإقدام على الفسق مع العلم به يدل على الجرأة ، وقلة المبالاة بالمعصية ، فيغلب على الظن عدم صدقه ، بخلاف الجاهل .

(قوله : ومن لا تعرف عدالته . . .) يعنى : أن الشخص إذا علمنا بلوغه ، وإسلامه ، وجهلنا عدالته ، ففى قبول عدالته مذهبان :

أحدهما : لجمهور الشافعية ومنهم البيضاوى على أن روايته لا تقبل .

وثانيهما : للإمام أبى حنيفة وهو أن روايته تقبل .

الأدلة

استدل الشافعية على مذهبهم : بأن الفسق مانع من قبول الرواية اتفاقاً ، فلا بد من تحقق ظن عدمه ، قياساً على الكفر والصبا ، بجامع دفع المفسدة فى كل . وما دام الظن بعدم الفسق لم يتحقق فى مجهول الحال ، لتساوى احتمال الصدق والكذب ، فالمانع غير معتق ، فلا تقبل روايته ، لعدم انتفاء المانع .

واستدل أبو حنيفة بعدة أدلة منها :

١ - قوله عليه الصلاة والسلام : إنما أحكم بالظاهر والله يتولى السرائر ، (١) .

(١) قال الذهبي والمزى وغيرهما من الحفاظ : لا أصل له ، وإنما هو من كلام بعض السلف - لكن جاء فى معناه : ما رواه البخارى : كتاب ترك الجبل - =

وجه الدلالة : أن النبى ﷺ اعتبر ظاهر الحال ، ووكل الباطن إلى الله تعالى ، والظاهر من الحال هو الصدق ، لأنه مسلم ، فوجب قبول قوله عملاً بالظاهر .

ورد هذا الدليل : بأنه لا دلالة فيه على المدعى ، لأن الرسول أسند الحكم بالظاهر إليه وحده دون الأمة فلا يصح أن تقاس الأمة عليه ، لأن الرسول يعرف من أصول المخبر ما لا يعرفه غيره ، نظراً لصفاء نفسه ﷺ .

٢ - إجماع الصحابة على قبول أقوال العبيد ، والنساء ، والأعراب المجهولين الحال ، اكتفاء بظهور إسلامهم ، وسلامتهم من الفسق باعتبار الظاهر .

والجواب : أنا نمنع قبول الصحابة لخبر المجهول الحال ، فقد رد عمر حديث فاطمة بنت قيس (١) ، فى أن الرسول ﷺ لم يجعل لها السكنى بقوله : لا ندع كتاب ربنا ، وسنة نبينا لقول امرأة لا ندرى أصدقت أم كذبت ، (٢) .

= ومسلم : كتاب الأحكام ، وأبو داود والنسائى وابن ماجه ، عن أم سلمة عن النبى ﷺ - قال : إنما أنا بشر وإنكم تختصمون إلى ، ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من الآخر ، فأفضى له على نحو ما أسمع ، فمن قضيت له من حق أخيه شيئاً فلا يأخذه ، فإنما أقطع له قطعة من النار . - انظر : فيل الاوطار (٨ / ٢٨٨) ومجمع الزوائد (٤ / ١٩٨) .

(١) هى : فاطمة بنت قيس بن خالد القرشية الفهرية ، أخت الضحاك بن قيس ، كانت من المهاجرات الاول ، أشار إليها النبى ﷺ - بالزواج من أسامة بن زيد ، فتزوجت به ، توفيت فى خلافة - معاوية رضى الله عنها - (الإصابة ٨ / ٦٩ ، التهذيب ٢ / ٦٠٩) .

(٢) ولفظ مسلم عن أبى إسحاق قال : كنت مع الاسود بن يزيد جالسا فى المسجد الأعظم ومعنا الشعبي ، حدث الشعبي بحديث فاطمة بنت قيس - أن =

وغير ذلك مما يدل على أن الصحابة لم يقبلوا رواية مجهول الحال، فدعوى الإجماع يعوزها الدليل .

بماذا تعرف العدالة

(قوله : والعدالة تعرف بالنزكية) لما تقدم أن من لا تعرف عدالته لا تقبل روايته ، شرع في بيان طريق معرفة العدالة وهو أمران : أحدهما : الاختبار وذلك بمخالطة الراوى وتبصع أحواله ، والوقوف عليها حتى يعلم أمره .

الثاني : النزكية وفيه أربع مسائل :

المسألة الأولى

في بيان إشتراط العدد في النزكية

في هذه المسألة ثلاث مذاهب :

أحدها : أنه يشترط ذلك مطلقاً ، سواء كانت النزكية لراوى أو شاهد للاحتياط .

والثاني : وهو رأى القاضى أنه لا يشترط مطلقاً ، بل يكفي واحد ، لأنها خبر .

== رسول الله ﷺ - لم يجعل لها سكنى ولا نفقة ، ثم أخذ الاسود كفاً من جصى لخصبه به ، فقال : وبالك تحدث بمثل هذا ؟

قال عمر : لا ترك كتاب الله وسنة نبينا ﷺ - لقول امرأة لا ندرى لعلمها حفظت أو نسيت ، لها السكنى والنفقة . قال الله عز وجل : (لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن إلا أن يأتين بفاجشة مبينة) : سورة الطلاق الآية ١ .

انظر : صحيح مسلم : كتاب الطلاق - باب المطلقة ثلاثاً لا نفقة لها ، سنن الترمذى : كتاب الطلاق - باب : ما جاء في المطلقة ثلاثاً لا سكنى لها ولا نفقة ، سنن النسائى : كتاب الطلاق - الرخصة في خروج المبتوتة ، شرح معاني الآثار : كتاب الطلاق - باب المطلقة طلاقاً باننا ماذا لها ؟

الثالث : يشترط العدد في نزكية الشاهد ، دون الراوى ، ورجحه الإمام ، وأتباعه ، وكذا الأمدى ، ونقله هو وابن الحاجب عن الأكثرين ، لأن الشهادة لا تثبت بواحد فكذلك ما هو شرط فيها ، بخلاف الرواية ، وإليه أشار بقوله : (كالأصل) ، ويؤخذ من هذا التعليل قبول نزكية المرأة وتعبدها في الرواية دون الشهادة : وصرح به الإمام وغيره (١) .

المسألة الثانية

هل يذكر سبب الجرح أو التعديل

قال الشافعى رضى الله عنه : يجب ذكر سبب الجرح دون سبب التعديل ، لأن الجرح يحصل بخصلة واحدة ، فيسهل ذكرها ، بخلاف التعديل ، ولأنه قد يظن ما ليس بجرح جارحاً .

وقال قوم : يذكر سبب التعديل لأن العدالة يكثر التصنع فيها ، فيتسارع الناس إلى الشناء على الظاهر بخلاف الجرح .

وقال قوم : لا يجب فيهما ، لأن المزكى إن كان بصيراً قبل جرحه وتعديله قبل قوله ، وإلا فلا ، واختاره الأمدى ، ونقله هو والإمام ، وأتباعهما عن القاضى أبى بكر وتبعهما المصنف .

وقال إمام الحرمين : الحق أنه إن كان المزكى عالماً بأسباب الجرح والتعديل اكتفينا بإطلاقه ، وإلا فلا (٢) .

المسألة الثالثة

هل الجرح مقدم أو التعديل ؟

إذا عدله قوم ، وجرحه قوم ، فأيهما تقدم ؟ فيه مذاهب :

(١) انظر : المحصول (٢/ ٢٠٠ - ٢٠١) والإحكام (١/ ٢٦٥) والمختصر

مع شرح العضد (٢/ ٦٤) .

(٢) انظر : الإحكام (١/ ٢٧١) والمحصل (٢/ ٢٠٠ ، ٢٠١) والبرهان

(١/ ٦٢١ ، ٦٢٢) .

أحدهما : يقدم الجرح ، لأن فيه زيادة لم يطلع عليها المعدل .
وثانيهما : يتعارضان فلا يرجع أحدهما إلا بمرجع .

المذهب الثالث : يقدم التعديل إذا زاد المعدلون على الجارحين ، وعلى الأول إذا عين الجارح سبباً فنفاه المعدل بطريق معتبر ، كما إذا قال : قتل فلانا ظلماً وقت كذا ، فقال المعدل : رأيته حياً بعد ذلك ، أو كان القتال في ذلك الوقت عندي ، فإنهما يتعارضان ويعرف ذلك من تعليل المصنف فلماذا لم يستثنه .

المسألة الرابعة

فيما يحصل به التزكية

تحصل التزكية بأربعة أمور :

أحدهما : وهو أعلاها أن يحكم الحاكم بشهادته ، إلا أن يكون الحاكم ممن يرى قبول الفاسق الذي عرف منه أنه لا يكذب .

الثاني : أن يثني عليه بأن يقول : هو عدل ، أو مقبول الشهادة ، أو الرواية .

الثالث : أن يروى عنه من لا يروى إلا عن العدل ، وقيل : الرواية تعديل مطلقاً ، وقيل : ليست بتعديل مطلقاً . كما أن ترك العمل بروايته ليس بجرح ، والأول هو المختار عند ابن الحاجب والآمدی وغيرهما .

الرابع : أن يعمل المزكي بخبره ، فإن أمكن حمله على الاحتياط أو على العمل بدليل آخر وافق الخبر فليس بتعديل ، كما قاله في المحصول (١) .

والشرط في الذي يزكي : أن يكون عدلاً ، وتركه المصنف لوضوحه .

(١) انظر : مختصر ابن الحاجب مع الشرح (٦٦/٢) والإحكام (٢٧٢/٢) والمحصل (٢٠٢/٢) .

الشرط الرابع

في الخبر - الأمن من الخطأ

قال البيضاوي : (الرابع - الضبط ، وعدم المساهلة في الحديث ، وشرط أبو علي العدد - ورد بقبول الصحابة خبر الواحد ، قال : طلبوا العدد . قلنا : عند التهمة . الخامس : شرط أبو حنيفة رضي الله عنه فقه الراوى إن خالف القياس ، ورد بأن العدالة تغلب ظن الصدق فيسكني) .

أقول : لما فرع من المسائل الأربعة الواقعة في الوصف الثالث من الأوصاف المعتبرة في الخبر رجع إلى الوصف الرابع ، وهو الأمن من الخطأ ، ويحصل بشيئين :

أحدهما : الضبط ، فإن كان الشخص لا يقدر على الحفظ ، أو يقدر عليه ، ولكن يعرض له السهو غالباً فلا تقبل روايته ، وإن كان عدلاً ، لأنه قدم على الرواية ظاناً أنه ضبط وماسها ، والأمر بخلافه .

الثاني : عدم التساهل في الرواية ، فإن تساهل فيها بأن كان يرى وهو غير واثق مثلاً رددها . وهذا الشرط ذكره في المحصول ، ثم قال : فإن تساهل في غير الحديث . واحتاط في الحديث قبلنا روايته على الرأي الأظهر (١) ، فلذلك قيده المصنف بقوله في الحديث .

(قوله : وشرط أبو علي العدد) أي اشترط أبو علي الجبائي تعدد الراوى ، فلم يقبل في الزنا إلا خبر أربعة ، ولم يقبل في غيره إلا خبر اثنين ، ثم لا يقبل خبر كل واحد منهما إلا برجلين آخرين إلى أن ينتهي إلى زماننا ، ومنع خبر العدل الواحد .

قال في المحصول : إلا إذا عضده ظاهر ، أو عمل بعض الصحابة ، أو اجتهاد ، أو يكون منتشر (٢) .

(١) انظر : المحصول (٢/٢٠٢ ، ٢٠٣) .

(٢) انظر : المحصول (٢/٢٠٥) .

وأجاب المصنف على ذلك : بأن الصحابة قبلوا خبر الواحد من غير إنكار ، كقبولهم خبر عائشة في التقاء الخنثانين (١) ، وخبر الصديق في قوله عليه الصلاة والسلام : « الأنبياء يدفنون حيث يموتون » (٢) ، وفي قوله : « الأئمة من قريش » (٣) ، وفي قوله : « نحن معشر الأنبياء لانور » (٤) ، ورجوعهم إلى كتابه في معرفة نصب الزكوات ، وكقبول عمر بن عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنهما في المجوس « سنوا بهم سنة أهل الكتاب » (٥) ونظائره كثيرة .

دليل الجبائي

استدل الجبائي بأن الصحابة طلبوا العدد في وقائع كثيرة ، ولم يقتصر على خبر الواحد ، فمنها : أن أبا بكر لم يعمل بخبر المغيرة في توريث الجدة إلى أن أخبره بذلك محمد بن مسلمة (٦) .

ومنها : أن عمر رد خبر أبي موسى في الاستئذان وهو قوله : سمعت رسول الله ﷺ يقول : « إذا استأذن أحدكم على صاحبه ثلاثاً فلم يؤذن له فليصر » (٧) حتى رآه معه أبو سعيد الخدري إلى غير ذلك من الوقائع .

(١) تقدم تخريجه .

(٢) الحديث رواه الترمذي عن أبي بكر بلفظ « ما قبض الله نبياً إلا في الموضع الذي يجب أن يدفن فيه » وفيه عبد الرحمن بن أبي بكر المليكي ضعيف الحفظ : (مشكاة المصابيح ٣ / ٢٠٤) .

(٣) تقدم تخريجه .

(٤) تقدم . (٥) تقدم . (٦) تقدم .

(٧) حديث صحيح رواه البخاري : كتاب الاستئذان - باب : التسليم والاستئذان ثلاثاً ٦٢٤٥ ، من حديث أبي موسى الأشعري ، ومسلم : كتاب الآداب - باب الاستئذان (٣ / ١٦٩٤) وأبو داود : كتاب الآداب - باب كم مرة يسلم الرجل في الاستئذان ٦٣٧ (٢ / ٢) والترمذي : كتاب الاستئذان - باب ما جاء في =

والجواب : أنهم إنما طلبوا العدد عند التهمة ، والريبة في صحة الرواية لنسيان أو غيره ، وهذا هو الجمع بين قبولهم تارة وردهم تارة أخرى .

الشرط الخامس

فقه الراوي

الوصف الخامس : فقه الراوي ، وهذا الوصف شرطه أبو حنيفة إذا كان الخبر مخالفاً للقياس ، لأن العمل بخبر الواحد على خلاف الدليل ، وتجاوز مخالفته إذا كان الراوي فقيهاً ، لحصول الوثوق بقوله فيبقى فيما عداه على الأصل .

ورد بذلك بأن عدالة الراوي تغلب على الظن صدقه ، والعمل بالظن واجب .

فروع

أحدها : لا يتوقف الأخذ بالحديث على انتفاء الغرابة المقتضية لرد الشهادة ، ولا على معرفة نسب الراوي أو علمه بالعربية أو كونه عربياً أو ذكراً أو بصيراً .

الثاني : إذا أكثر من الروايات قلّة مخالطاته لأهل الحديث ، فإن أمكن تحصيل ذلك القدر في ذلك الزمان قبلت . وإلا فلا .

الثالث : إذا لم يعرف نسبه وكان له اسمان ، وهو بأحدهما أشهر جازت الرواية عنه ، فإن كان متردداً بينهما ، وهو بأحدهما مجروح والآخر معدل فلا .

= الاستئذان ثلاثة (٥ / ٥٣) وابن ماجه : كتاب الآداب - باب الاستئذان (٢ / ١٢٢١) والدارمي : كتاب الاستئذان - باب الاستئذان ثلاثاً (٢ / ١٨٧) .

الرابع : زعم أكثر الحنفية أن الأصل إذا رد الحديث مقط الاستدلال به مطلقاً ، واختار أنه إن كان قول الفرع أقوى في الإثبات من قول الأصل كما إذا كان الفرع جازماً والأصل غير جازم ، فإنه يقبل ، سواء استوى الاحتمالان اللذان عند الأصل أم لا . وإن كان الأقوى هو كلام الأصل أو كانا سواء فالأمر كما قالوا .

شرط مدلول الخبر

قال البيضاوى : (وأما الثانى : فإن لا يخالفه قاطع ، ولا يقبل التأويل ، ولا يضره مخالفة القياس ما لم يكن قطعى المقدمات ، بل يقدم لقلة مقدماته ، وعمل الأكثر ، والراوى) .

أقول : لما تقدم في أول الفصل أن العمل بخبر الواحد له شروط بعضها في الخبر ، وبعضها في الخبر عنه ، وبعضها في الخبر . وذكر شرط الأول ، وهو الخبر ، شرع الآن في شرط الثانى ، وهو المخبر عنه ، وحاصله : أن خبر الواحد لا يجوز التسكك به إذا عارضه دليل قاطع ، أى دليل لا يحتمل التأويل بوجه من الوجوه سواء كان نقلياً أو عقلياً ، لانعقاد الإجماع على تقديم المقطوع به على المظنون ، اللهم إلا إذا كان الخبر قابلاً للتأويل ، فإننا نقوله جمعاً بين الأدلة ، وإليه أشار بقوله « ولا يقبل التأويل » وهو جملة حالية من المفعول وهو الهاء في يخالفه .

(قوله : ولا يضره) أى لا يضر خبر الواحد مخالفته لثلاثة أمور :

الأول : القياس : وتقريره أنه إذا تعارض القياس وخبر الواحد ، فإن أمكن تخصيص الخبر بالقياس فقد تقدم في العموم أنه يجوز ، وإن أمكن العكس فسيأتى في القياس أنه يجوز أيضاً ، وإن تنافيا من كل وجه نظرنا في مقدمات القياس ، وهى ثبوت حكم الأصل ، وكونه معللاً بالعلة للفلائية ، وحصول تلك العلة في الفرع ، وانتفاء المانع ، فإن كانت ثابتة

بدليل قطعى قدمنا القياس على خبر الواحد ، ولم يستدل عليه المصنف لوضوحه ، وإن لم تكن قطعية ، بأن كانت هى أو بعضها ظنياً ، فإنه يقدم خبر الواحد على الصحيح ، ونص عليه الشافعى في مواضع ، ونقله عنه الإمام الرازى ، وقال مالك : يقدم القياس ، وقال القاضى أبو بكر الباقلانى : بالوقف ، وهذا الخلاف خصصه في المحصول بما إذا كان البعض قطعياً والبعض ظنياً وعممه بعضهم (١) .

الأدلة

استدل المصنف على صحة المذهب القائل بتقديم الخبر : بأن مقدماته أقل من مقدمات القياس ، لأن الخبر يجتهد فيه في العدالة ، وكيفية الرواية ، وأما القياس ففي ستة أمور : ثبوت حكم الأصل ، وكونه معللاً ، وكون العلة هى خصوص الوصف المعين ، وكون تلك العلة موجودة في الفرع ، وانتفاء المانع ، وجوب العمل بالقياس ، وإذا كانت مقدماته أقل كان تطرق الخلل إليه أقل ، فقدم لامتيازه عليه بهذا ومساواته له في الظن .

(قوله : وعمل الأكثر) أشار به إلى الأمر الثانى من الأمور الثلاثة المتقدمة ، وهو مجرور عطفاً على القياس ، أى لا يضره مخالفة القياس ، ولا مخالفة عمل الأكثرين ، لأن الأكثرين ليسوا بحجة لكونهم بعض الأمة .

(قوله : والراوى) أشار به إلى الأمر الثالث ، وهو أيضاً مجرور عطفاً على القياس أيضاً ، وحاصله : أن عمل الراوى على خلاف ما رواه لا يكون قدحا في ذلك الحديث ، كما نقله الإمام وغيره عن الشافعى واختاره هو (٢) ، وأنبأه والامدى .

(١) انظر : المحصول (٢ / ٢١١ وما بعدها) .

(٢) المصدر السابق (٢ / ٢١٥ ، ٢١٦) .

فروع

أحدها : خبر الواحد فيها تتم به البلوى مقبول خلافا للحنفية . لنا : قبول الصحابة خبر عائشة رضي الله عنها في التقاء الختانين (١) ، ولأن الخصم قد قبل أخبار الأحاد في القى ، والرعاف ، والقهقهة في الصلاة ، ووجوب الوتر مع عموم البلوى فيها .

الثاني : قال الشافعي رضي الله عنه : لا يجب عرض خبر الواحد على الكتاب ، وقال عيسى بن أبان : يجب .

الثالث : مذهبنا أن الأصل في الصحابة العدالة إلا عند ظهور المعارض (٢) ، وهذا الذي صححه ، نقله ابن الحاجب عن الأكثرين ، وأراد بالمعارض وقوع أحدم في كبيرة كما وقع لماعز من الزنا (٣) ،

(١) تقدم تفريجه .

(٢) قال الشيخ تقي الدين وغيره : الذي عليه سلف الأمة وجهور الخلاف ، أن الصحابة - رضي الله عنهم أجمعين - عدول بتعديل الله تعالى لهم . وقال ابن الصلاح وغيره : د الأمة مجمعة على تعديل جميع الصحابة ، ولا يعتد بخلاف من خالفهم .

حكى هذا الإجماع : ابن عبد البر ، وإمام الحرمين .

انظر : المسودة ص ٢٩٢ ، مقدمة ابن الصلاح ص ١٤٦ ، ١٤٧ ، والاستيعاب (٩ / ١) ، وشرح الكوكب المنير (٢ / ٤٧٣) .

(٣) هو : ماعز بن مالك الأسلمي ، أبو عبد الله ، صحابي جليل ، روى عنه ابنه عبد الله حديثا واحدا ، له ترجمة في : الاستيعاب (٣ / ١٣٤٥) وقصة رجحه أخرجها البخاري : كتاب الحدود - باب هل يقول الإمام المقر : لعك لمست أو غمرت ، من حديث ابن عباس - رضي الله عنهما - ومسلم : كتاب الحدود - باب من اعترف على نفسه بالزنا ، من حديث ابن عباس وأبي سعيد الخدري ، وأبو داود : كتاب الحدود - باب الرجم - عن ابن عباس وأبي هريرة وغيرهما ، كما أخرج القصة الترمذي ، وابن ماجه وغيرهما .

انظر : نصب الراية (٣ / ٣٢١ - ٣١٧) .

ولسارق رداء صفوان (١) ، وغيرهما .

الرابع : الصحابي من رآه صلى الله عليه وسلم ، وإن لم يرو عنه ، ولم تطل مدته .

الخامس : ولو قال عدل معاصر النبي صلى الله عليه وسلم : أنا صحابي ، احتمل الخلاف .

النوع الثالث

ميرجع إلى لفظ الخبر - وفيه مسائل

المسألة الأولى

في ألفاظ الرواية ومراتبها من الصحابة

قال البيضاوي : (وأما الثالث : ففيه مسائل ، الأولى : لألفاظ الصحابي سبع درجات .

الأولى : حدثني ونحوه .

الثانية : قال الرسول صلى الله عليه وسلم ، لاحتمال التوسط .

الثالثة : أمر ، لاحتمال اعتقاد مالميس بأمر أمرا ، والعموم ، والخصوص ، والدوام ، واللدوام .

الرابعة : أمرنا ، وهو حجة عند الشافعي رضي الله عنه لأن من طواع أميرا إذا قاله فهم منه أمره ، ولأن غرضه بيان الشرع .

(١) هو : صفوان بن أمية بن خلف . . . القرشي الجمحي ، أسلم بعد الفتح ، أحد المؤلفين قلوبهم ، وقد حسن إسلامه ، مات بمكة سنة ٤٢ هـ ، انظر : الاستيعاب (٧١٨ / ٢) وقصة قطع يد سارق رداء صفوان : أخرجها أبو داود : كتاب الحدود - باب فيمن سرق من حرز ، من حديث صفوان بن أمية ، كما أخرجها ابن ماجه : كتاب الحدود - باب : من سرق من الحرز ، والنسائي : كتاب قطع السارق - باب الرجل يتجاوز للسارق عن سرقة ، ومالك في الموطأ : كتاب الحدود - باب : ترك الشفاعة للسارق إذا بلغ السلطان .

(١٨ - الأسنوي - ج ٢)

الخامسة : من السنة .

السادسة : عن النبي ﷺ ، وقيل : للتوسط .

السابعة : كنا نفعل في عهد .

أقول : لما تقدم في أول الفصل أن خبر الواحد له شروط بعضها في المخبر ، وبعضها في المخبر عنه ، وبعضها في الخبر ، وتقدم ذكر القسمين الأولين ، شرع في الثالث وهو الخبر ، فذكر فيه خمس مسائل :

الأولى : في بيان ألفاظ الصحابي ، ومراتبها وإلى النوعين أشار بقوله « سبع درجات » :

الدرجة الأولى : أن يقول حدثني رسول الله ﷺ ، أو شافني ، أو أبائي ، أو أخبرني ، أو سمعته يقول ، ونحو ذلك .

الثانية : أن يقول رسول الله ﷺ ، وإنما كانت دون الأولى لاحتمال أن يكون بينه وبين النبي ﷺ واسطة ، لكنه لما كان الظاهر إنما هو المشافهة قلنا : إنه حجة ، فقوله لاحتمال التوسط تعليل لكونه أحط درجة مما قبله .

واعتبر القاضي أبو بكر هذا الاحتمال فقال : إن قلنا الصحابة كلهم عدول ، قلنا : إنه حجة وإلا فلا .

الثالثة أن يقول : أمر الرسول ﷺ بكذا ، أو نهى عن كذا ، وإنما كانت دون الثانية لاشتراكهما في احتمال التوسط ، واختصاصها باحتمال اعتقاد ما ليس بأمر أمرا ، وأيضا فليس فيه لفظ يدل على أنه أمر الكل ، أو البعض دائما أو غير دائم ، فربما اعتقد شيئا ليس مطابقا ، فقوله لاحتمال كذا تعليل لكونه دون الثانية في الدرجة ، ولما كان الظاهر من حال الراوي أنه لا يطلق هذا اللفظ إلا إذا تيقن المراد ، ذهب الأكثرون

إلى أنه حجة كما نقله الإمام الرازي ، والآمدني واختاره (١) .

قال الإمام ، ولا بد أن يضم إليه قوله عليه الصلاة والسلام : « حكى على الواحد حكى على الجماعة » (٢) .

الرابعة : أن يبنى الصيغة للمفعول فيقول : أمرنا بكذا ، أو نهينا عن كذا ، أو أوجب ، أو حرم ، وهي حجة عند الشافعي ، والأكثرين واختاره الأمدني واتباعه لأميرين :

أحدهما : أن من طاع أميرا إذا قال أمرنا بكذا فهم منه أمر ذلك الأمير .

الثاني : أن غرض الصحابي بيان الشرع فيحمل على من تصدر منه الشرع دون الخلفاء ، والولاة ، وحينئذ فلا يجوز أن يكون صادرا من الله تعالى ، لأن أمره تعالى ظاهر لكل أحد لا يتوقف على أخبار الصحابي ولا صادرا عن الإجماع ، لأن الصحابي من الأمة وهو لا يأمر نفسه ، فتعين كونه من الأخبار وهو المدعى ، وإنما كانت هذه الدرجة دون ما قبلها لمساواتها في الاحتمالات السابقة مع زيادة ما قلناه (٣) .

الخامسة : أن يقول من السنة كذا ، فيجب حمله على سنة الرسول ﷺ ويحتج به كما اختاره الإمام ، والآمدني ، واتباعهما للدليلين السابقين ، وهما المطاوعة ، وتبيين الشرع (٤) .

وقد نص عليه الشافعي في الأم مانصه ، وقال الشافعي :

(١) انظر المحصول (٢ / ٢١٩) والإحكام (١ / ٢٧٧) .

(٢) تقدم تخريجه والكلام على لفظه ، وأنه غير وارد بهذا اللفظ ، وإنما ورد ما يفيد معناه .

(٣) انظر الإحكام (١ / ٢٧٨) .

(٤) انظر المحصول (٢ / ٢٢٠) والإحكام (١ / ٢٧٩) .

« وابن عباس (١) ، والضحاك بن قيس (٢) رجلان من أصحاب النبي ﷺ لا يقولان : السنة إلا لسنة رسول الله ﷺ . »

ورأيت في شرح مختصر المزي للداوودي في كتاب الجنايات عكس ذلك ، فقال في باب السنن إبل الخطأ : إن الشافعي في القديم كان يرى أن ذلك مرفوع إذا صدر من الصحابي أو التابعي ، ثم رجع عنه لأنهم قد يطلقونه ويريدون به سنة البلد ، والنقل الأول أرجح ، لكونه منصوفاً عليه في القديم والجديد معاً ، وهذه الدرجة دون ما قبلها لكثرة استعمال السنة في الطريقة .

الدرجة السادسة : ولم يذكرها الأمدى ولا ابن الحاجب أن يقول عن النبي ﷺ ، وفي حمله على التوسط ، مذهبان : أحدهما عند المصنف حمله على السماع ، وصححه ابن الصلاح ، وغيره من المحدثين (٣) .

وهذه المرتبة دون ما قبلها لكثرة استعمالها في التوسط .

السابعة : أن يقول : كنا نفعّل في عهد عليه السلام فهو حجة على الصحيح عند الإمام والأمدى ، وأنبأهما ، ثم اختلفوا في المترك فعلمه

(١) هو عبد الله بن عباس بن عبد المطلب ، ابن عم النبي - ﷺ - حبر الأمة . وترجمان القرآن ، وأحد الستة المكثرين من الرواية عن رسول الله - ﷺ - دعا له الرسول - ﷺ - بقوله : اللهم فقه في الدين وعلمه التأويل ، توفي بالطائف سنة ٦٨ هـ .

(الإصابة ٢ / ٣٣٠ ، شذرات الذهب ١ / ٧٥) .

(٢) هو الضحاك بن قيس بن خالد وهب بن ثعلبة الفهري ، أخو فاطمة بنت قيس ، من صغار الصحابة - رضي الله عنهم جميعاً - كان دون العاشرة عند موت النبي - ﷺ - توفي سنة ٦٥ هـ .

(الإصابة ٢ / ٢٠٧ ، الأعلام ٣ / ٣٠٩) .

(٣) انظر فتاوى ابن الصلاح ص ٤٧ .

الإمام وأتباعه : بأن غرض الراوى بيان الشرع وذلك بتوقف على علم النبي ﷺ به ، وعدم إنكاره ، وعلمه الأمدى ومن تبعه : بأن ذلك ظاهر في قول كل الأمة ، فألحقه الأولون بالسنة ، والثاني بالإجماع (١) .

وينبئ على المدركين ما أشار إليه الغزالي في المستصفي ، وهو الاحتجاج به إذا كان القائل تابعاً (٢) .

وكلام المصنف يقتضى أن الاحتجاج به متوقف على تقييده بمبدأ الرسول فيقول : كنا نفعّل في عهده ، وهو الذي جزم به ابن الصلاح (٣) ، لكنّه خلاف طريقة الإمام ، والأمدى ولهذا مثّلوه بقول عائشة : « وكانوا لا يقطعون في الشيء التافه ، وهذه الدرجة دون ما قبلها للاحتتمالات السابقة ، قال في المحصول : « وإذا قال الصحابي قولاً ليس للاجتهاد فيه مجال ، فهو محمول على السماع تحسّينا للظن به ، وقد قدم الكلام على الصحابي . »

المسألة الثانية

في رواية غير الصحابي - ومستنده في الرواية

قال البيضاوى : (الثانية : لغير الصحابي : أن يروى إذا سمع من الشيخ ، أو قرأ عليه ، ويقول له : هل سمعت ؟ فقال : نعم ، أو أشار ، أو سكّت ووطن إجابته عند المحدثين ، أو كتب الشيخ أو قال : سمعت ما في هذا الكتاب ، أو يجيز له) .

أقول : هذه المسألة معقودة لرواية غير الصحابي ، وقد جعلنا في المحصول مشتملة على بيان مستندها .

(١) انظر : المحصول (٢ / ٢٢١) والإحكام (١ / ٢٧٩ وما بعدها) .

(٢) انظر : المستصفي (١ / ٨٥) .

(٣) انظر : مقدمة ابن الصلاح ص ٤٦ .

وذكر مراتبها ، وكيفية ألفاظها ، فأما المستند فقد ذكره المصنف وهو سبعة أمور :

أما بيان المراتب فقد أشار إليه بالترتيب فقدم في اللفظ ما صرح الإمام بتقديمه في المرتبة إلا الخامس ، فإن الإمام جعله في المرتبة الثالثة ، وأما كيفية اللفظ فلم يتعرض له وسنذكره إن شاء الله تعالى على ما ذكره في المحصول (١) .

المستند الأول : من مستندات الرواية أن يسمع الحديث من لفظ الشيخ ، ثم إن قصد إسماعه وحده أو مع غيره فله أن يقول : حدثني وأخبرني ، أو حدثنا وأخبرنا وإلا فلا يقولها ، بل يقول : قال فلان كذا أو أخبر ، أو حدث ، أو سمعته يقول ، أو يحدث أو يخبر .

الثاني : أن يقرأ على الشيخ ويقول له بعد القراءة أو قبلها : هل سمعته؟ فيقول : نعم ، أو الأمر كما قرىء على ، ونحو ذلك ، فيثبت يجوز للراوى أن يقول هنا أيضاً : حدثني أو أخبرني أو سمعته ، وإنما كان هذا النوع دون الأول لاحتمال الذهول والغفلة .

الثالث : أن يقرأ على الشيخ ويقول له : هل سمعته : (فيشير الشيخ إما برأسه ، أو بأصبعه إلى أنه قرأه ، فيقوم ذلك مقام النصريح في الرواية ووجوب العمل ، إلا أنه لا يقول حدثني ، ولا أخبرني ، ولا سمعت كذا قال في المحصول : وفيه نزاع يأتي .

الرابع : أن يقرأ عليه ويقول له : هل سمعته ؟ فيسكت ، وغلب على ظن القارئ أن سكوته إجابة ، واتفقوا إلا بعض أهل الظاهر على وجوب العمل به هذا ، وعلى جواز روايته بقوله : أخبرنا وحدثنا قراءة عليه ، وأما إطلاق حدثنا ، وأخبرنا ، ونحو ذلك ، كسمعت فهو عمل الخلاف الذي أشار إليه المصنف تبعاً للإمام كما حرره الأمدى في الأحكام .

(١) انظر : المحصول (٢ / ٢٢١ وما بعدها) .

فقال المحدثون والفقهاء : يجوز ، وصححه ابن الحاجب ، ونقل هو وغيره عن الحاكم أنه مذهب الأئمة الأربعة ، وقال المتكلمون : لا يجوز وصححه الأمدى تبعاً للغزالي ، وإذا كان مذهب الشافعي الجواز في هذه الصورة لزم منه الجواز فيما قبلها بطريق الأولى قال في المحصول : وهذا الخلاف يجري فيما لو قال القارئ للشيخ بعد القراءة أرويه عنك؟ فقال : نعم ، وحكى قراءة غيره عليه ، كحكم قراءته في الأحوال المذكورة كما قاله ابن الحاجب (١) وغيره .

واعلم أن تصوير هذه المسألة مع الاستفهام مخالف لتصوير المحصول والحاصل ، فإنهما صوراهما بما إذا جزم القارئ فقال : حدثك ، ولا شك أن السكوت على هذا لو لم يكن صحيحاً لكان تقريراً على الكذب ، بخلاف السكوت عند الاستفهام ، فلا يلزم من جواز الرواية هناك جوازها هنا مع الاستفهام .

الخامس : وقد تقدم أن الإمام جعله في المرتبة الثالثة : أن يكتب الشيخ فيقول : حدثنا فلان ويذكر الحديث إلى آخره ، فحكمه حكم الخطاب في العمل والرواية إذا علم أو ظن أنه الخطاب ، لأنه لا يقول سمعته ، ولا حدثني بل أخبرني .

قال الأمدى : ولا يرويه إلا بتسليط من الشيخ كقوله : فاروه عني أو أجزت لك روايته (٢) .

السادس : أن يشير الشيخ إلى كتاب فيقول : سمعت ما في هذا الكتاب من فلان ، أو هذا مسموع عني عنه أو قرأته عليه ، فيجوز للسامع أن يرويه

(١) انظر : المختصر مع شرح المعتمد على (٢ / ٦٩) والإحكام (١ / ٢٨٠)

والمستصفي (١ / ١٠٥) والمحصول (٢ / ٢٢٢ ، ٢٢٣) .

(٢) انظر الإحكام (١ / ٢٨٠) .

عنه مواء ناوله الكتاب أم لا ، خلافا لبعض المحدثين ، وسواء قال : أروه
عنى أم لا ، كما له أن يشهد على شهادته إذا سمعه يؤديها عند الحاكم ، ويؤخذ
ذلك كله من إطلاق المصنف ومقتضى كلام الأمدى : إشتراط الإذن في
الرواية (١) ، وهذا الطريق يعرف بالمناولة ، فيقول الراوى ، ناولنى ، أو
أخبرنى ، أو حدثنى مناولة ، وفي إطلاقها مذهبان ولا يجوز له أن يروى
عنه غير تلك النسخة إلا إذا أمن الاختلاف .

السابع : أن يجيز الشيخ فيقول : اجزت لك تروى على ماصح من
مسموعاتى أو مؤلفاتى أو كتاب كذا قال الأمدى :

وقد اختلفوا في جواز الرواية بالإجازة : فمنعه أبو حنيفة ، وأبو يوسف ،
وجوزه أصحاب الشافعى ، وأكثر المحدثين ، فعلى هذا يقول أجاز لى فلان
كذا ، وحدثنى وأخبرنى إجازة ، وفي إطلاق حدثنى وأخبرنى مذهبان :
الأظهر وعليه الأكثر أنه لا يجوز ، وصححه ابن الصلاح أيضاً ، ونقل عن
الشافعى قولين في جواز الرواية بالإجازة (٢) ، ومقتضى كلام المصنف صحة
الإجازة لجميع الأئمة الموجودين ، أو لمن يوجد من نسل فلان .

وفيهما خلاف رجح ابن الحاجب في الأولى أنه يجوز ، ولم يرجح في
الثانية شيئاً (٣) ، وصحح ابن الصلاح في الثانية أنه لا يجوز ، ولم يصحح في
الأولى شيئاً قال : واختلفوا في جواز الإجازة للصبي الذى لم يميز ، وجواز
الإجازة بما لم يتحمله المجيز ليرويه المجاز إن اتفق أن المجيز تحمل ، ثم صحح
الجواز في الأولى والمنع في الثانية : قال الأمدى ، وإذا غلب على ظنه
الرواية فيجوز له روايته ، والعمل به عند الشافعى وأبى يوسف ومحمد
خلافاً لأبى حنيفة (٤) .

(١) المصدر السابق (١ / ٢٨١) . (٢) المصدر السابق .

(٣) انظر : المختصر مع الشرح (٢ / ٦٩) .

(٤) انظر : الإحكام (١ / ٢٨١) .

فإن قيل : أهمل المصنف الوجادة ، وهى أن يقف على كتاب شخص
فيه أحاديث يروىها ، فإنه يجب على الواقف عليها أن يعمل بها إذا حصلت
الثقة بقوله ، وإن لم يكن له من الكتاب رواية كما نقله ابن الصلاح عن
الشافعى رضى الله عنه وصححه .

قلنا : إنما أهملها ، لأنه تكلم في أسباب الرواية لافى أسباب العمل ،
وليس له أن يروى هذا بحدثنا ولا أخبرنا مطلقاً ولا مقيداً . قال
ابن الصلاح ولكن يقول : وجدت أو قرأت بخط فلان حدثنا فلان ،
ويسوق السند والمتن .

المسألة الثالثة

في المراسيل

قال البيضاوى : (لا تقبل المراسيل خلافاً لأبى حنيفة ، ومالك رضى الله
عنهما ، لنا : أن عدالة الأصل لم تعلم فلا تقبل ، قيل : الرواية تعديل . قلنا :
قد يروى عن غير العدل . قيل : إسناده إلى الرسول يقتضى الصدق . قلنا :
بل السماع . قيل : الصحابة أرسلوا وقبلت . قلنا : لظن السماع) .

معنى المراسيل

المرسل في اصطلاح جمهور المحدثين عبارة عن : أن يترك التابعى ذكر
الواسطة بينه وبين النبي ﷺ فيقول : قال رسول الله ﷺ ، وسمى بذلك
لكونه أرسل الحديث أى أطلقه ، ولم يذكر من سمعه منه ، فإن سقط قبل
الصحابي فيسمى منقطعاً ، وإن كان أكثر فيسمى معطلاً . ومنقطعاً .

وأما في اصطلاح الأصوليين فهو : قول العدل الثقة الذى لم يلق
النبي ﷺ قال رسول الله ﷺ ، هكذا فسره الأمدى .

ذكر ابن الحاجب وغيره نحوه أيضاً ، وهو أعم من تفسير المحدثين ،
وقد اختلفوا في قبوله فذهب الشافعى رضى الله عنه إلى المنع منه لإمسائل

مستعرفها ، واختاره الإمام ، والمصنف ونقله ابن الصلاح عن جمهور المحدثين ، وذهب الجمهور من المعتزلة كما قاله في المحصول إلى قبوله ، ونقله الأمدى عن الأئمة الثلاثة ، واختاره حتى بالغ بعضهم فجعله أقوى من المسند ، لأنه إذا أسنده فقد وكل أمره إلى الناظر ولم يلتزم صحته . وذهب ابن الحاجب إلى قبوله من أئمة النقل دون غيرهم ، وذهب عيسى بن أبان إلى قبول مراسيل الصحابة ، والتابعين ، وتابعي التابعين ، وأئمة النقل مطلقاً (١) .

(قوله : لنا) أى الدليل على ردها أن قبول الخبر مشروط بمعرفة عدالة الراوى كما تقدم بيانه ، وعدالة الأصل فى المرسل لم تعلم ، لأن معرفتها فرع عن معرفة اسمه ، فإذا لم نعلمه تعين رده .

أدلة المخالفين

تمسك الخصم بثلاثة أدلة ، الأولان إعتراض على ما قلناه ، والثالث دليل على مدعاه .

أحدها : أن رواية العدل عن الأصل المسكوت عنه تعديل له ، لأنه لو روى عن ليس بعدل ، ولم يبين حاله لكان ملتبساً غاشاً ، قلنا : لأنسلم ، فإن العدل قد يروى عن غير العدل أيضاً . ولهذا لو سئل الراوى عن عدالة الأصل جاز أن يتوقف . قال فى المحصول : وقد يظن عدالته فيروى عنه وليس بعدل عند غيره .

الثانى : أن إسناد الحديث المرسل إلى الرسول عليه الصلاة والسلام يقتضى صدقه ، لأن إسناد الكذب ينافى العدالة وإذا ثبت صدقه تعين قبوله ، قلنا : لأنسلم أن إسناده يقتضى صدقه . بل إنما يقتضى أن يكون قد

(١) انظر فى هذه المسألة : الإحكام (٢٩٩/١) والمختصر مع العضد (٧٤/٢) والمحصل (٢٤/٢) وما بعدها .

سمع غيره يرويه عن النبى ﷺ ، وذلك الغير لا يعلم كذب ، بل يعلم صدقه أو يجمل حاله .

الدليل الثالث : أن الصحابة أرسلوا أحاديث كثيرة ، أى لم يصرحوا فيها بسماعهم من النبى ﷺ بل قالوا : قال رسول الله ﷺ ، وأجمع الناس على قبولها قلنا : إنما قبلت ، لأنه يغلب على الظن أن الصحابي سمعها من النبى ﷺ ، والعمل بالظن واجب ، قال فى المحصول : فإذا بين الصحابي بعد ذلك أنه كان مرسلًا ، وسمى الأصل الذى رواه عنه وجب قبوله أيضاً . قال : وليس فى الحالتين دليل على العمل بالمرسل (١) .

وحاصل هذا الجواب : منع كون ذلك من المرسل ، وأنه لا يقبل إذا تيقنا أن الصحابي لم يسمعه ، كما أن مرسل غير الصحابي لا يقبل أيضاً ، وهذا موافق لسكلامه أولاً ، فإنه أطلق عدم قبول المرسل ، ولم يفصل بين الصحابي وغيره فانهم ذلك كله ، واجتنب غيره ، واختلف المانعون من قبول مراسيل الصحابة مع أن المروى عنه صحابي مثله ، والصحابة عدول فقال بعضهم : لاحتمال روايته له عن التابعين . وقال القرافى : لاحتمال روايته عن صحابي قام به مانع ، كما عز ، وسارق رداء صفوان (٢) .

فرعان

قال البيضاوى (فرعان - الأول : المرسل يقبل إذا تأكد بقول الصحابي أو فتوى أكثر أهل العلم .

الثانى : إن أرسل ثم أسند قبل ، وقيل : لا ، لأن إعماله يدل على الضعف) . أقول : المرسل إذا تأكد بشئ بحيث يغلب على الظن صدقه ، فإنه قبل ويحصل ذلك بأمور :

(١) انظر المحصول (٢ / ٢٤) وما بعدها .

(٢) انظر شرح تنقيح الفصول ص ٢٨٠ .

منها : أن يكون من مراسيل الصحابة أو أسنده غير مرسله . وإن لم تقم
الحجة بإسناده لكونه ضعيفاً كما صرح به في المحصول (١) ، أو أرسله راو
آخر يروى من غير شيوخ الأول ، أو عضده قول صحابي ، أو قول أكثر
أهل العلم ، أو عرف من حال الذي أرسله أنه لا يرسله إلا عن يقبل قوله
كما راسيل سعيد ، وهذه الستة نص عليها الشافعي .

ومن نقلها عنه الأمدى ، وكذا الإمام (٢) ماعدا الأول ، وزاد غيرهما
على هذه الستة القياس أيضاً ، واقتصر المصنف على شيئين فقط لا معنى له ،
ومخالف لأصله الحاصل والمحصل ، فإن قيل : ما فائدة قبوله ، والأخذ
به إذا تأكد بقياس أو بمسند آخر صحيح مع أن القياس والمسند كافيان
في إثبات الحكم ؟ قلنا : فائدته في الترجيح عند تعارض الأحاديث ، فإن
أحد الحديثين المقبولين يرجح على الآخر إذا عضده قياس أو حديث
آخر مقبول ، وقد اعتقد ابن الحاجب أن هذا السؤال لأجواب عنه وليس
كذلك لما قلناه .

الفرع الثاني

الراوي إذا أرسل حديثاً ثم أسنده قبل

اعلم أن الراوي إذا أرسل حديثاً مرة ، ثم أسنده أخرى ، أو وقفه
على الصحابي ، ثم رفعه فلا إشكال في قبوله ، وبه جزم الإمام وأتباعه ،
وأما إذا كان الراوي من شأنه إرسال الأحاديث إذا رواها ، فاتفق أن
روى حديثاً مسنوداً فني قبوله مذهبان في المحصول ، والحاصل من غير
ترجيح ، وهذه هي مسألة الكتاتيب ، فافهم ذلك أرجحهما عند المصنف
قبوله لوجود شرطه ، وعلى هذا قال الشافعي كما قاله في المحصول : لا أقبل

(١) انظر : المحصول (٢ / ٢٢٨ وما بعدها) .

(٢) انظر : الإحكام (١ / ٢٩٩) والمحصول (٢ / ٢٢٨ وما بعدها) .

شيئاً من حديثه إلا إذا قال فيه : حدثني أو سمعت دون غيرهما من الألفاظ
الموهمة ، وقال بعض المحدثين لا يقبل إلا إذا قال : سمعت خاصة .

والمذهب الثاني : لا يقبل لأن إهماله لاسم الرواة يدل على علمه بمضعفهم ،
إذ لو علم عدالتهم لصرح بهم ، ولا شك أن تركه للراوى مع علمه بضعفه
خيانة وغش ، فإنه إبقاء في العمل بما ليس بصحيح ، وإذا كان خائفاً لم
تقبل روايته مطلقاً هذا حاصل ما قاله الإمام ، وجوابه : أن ترك الراوى
قد يكون لنسيان اسمه ، أو لإيثار الاختصار . وذكر في المحصول بعد
هذه المسألة : أن الراوى إذا سمي الأصل باسم لا يعرف به فهو
كالمراسيل (١) .

وذكر إمام الحرمين مثله فإن قال : وقول الراوى أخبرني رجل أو
عدل موثوق به من المرسل أيضاً ، قال : وكذلك كتب رسول الله ﷺ
التي لم يعم حاملها (٢) .

المسألة الرابعة

في نقل الحديث بالمعنى

قال البيضاوى (الرابعة : يجوز نقل الحديث بالمعنى خلافاً لابن سيرين .
لنا : أن الترجمة بالفارسية جائزة ، فبالعربية أولى . قيل : يؤدي إلى طمس
الحديث . قلنا : لما تطابقا لم يكن ذلك) .

أقول : اختلف العلماء في نقل حديث رسول الله ﷺ بلفظ آخر
غير لفظه على ثلاثة أقوال :

القول الأول : يجوز ذلك بمعنى أنه لا حرمة فيه ، ولكن الأفضل

(١) انظر : المحصول (٢ / ٢٢٠) .

(٢) انظر : البرهان (١ / ٦٢٣) .

نقل الحديث باللفظ الذي سمع من الرسول عليه السلام . وهذا القول
لجمهور العلماء - وهو المختار للبيضاوي - وشرطوا لذلك شروطاً :

١ - أن يكون الناقل عالماً بمدلولات الألفاظ .

٢ - أن يكون اللفظ الثاني مفيداً لما يفيد الأول من غير زيادة
ولا نقصان .

٣ - أن يكون مساوياً الأول في الجلاء والخفاء . فإن فقد شرط من
ذلك لم يجز النقل إلا باللفظ الأول .

القول الثاني : لا يجوز النقل بالمعنى مطلقاً بل يحرم وهو قول ابن سيرين ،
وأبي بكر الرازي من الخنفية المعروف بالخصاص .

القول الثالث : التفصيل ، إن كان اللفظ مرادفاً جاز وإلا فلا ،

الأدلة

استدل أصحاب الرأي الأول بما يأتي :

١ - كان الصحابة ينقلون الحديث الذي قيل في الواقعة الواحدة
بألفاظ مختلفة مع أن الذي صدر من الرسول فيها لفظ واحد ، فلو لم يكن
ذلك جائزاً ما أقدموا عليه ، لأن الصحابة لا يفعلون المحرم مع علمهم بأنه محرم ،

٢ - كان الصحابة يسمعون الأحاديث من الرسول عليه السلام
ولا يكتبونها ، لأن أكثرهم لا يعرف الكتابة ؟ وكانوا يروونها بعد
أزمان طويلة من ضاعها . على حسب ما تقتضيه الحاجة . وذلك موجب
لنسيان اللفظ الذي سمعوه ، فلو كان النقل بالمعنى غير جائز لتمين عليهم
كتابتها حتى يتسنى لهم الرجوع إليها بألفاظها ، وحيث لم تثبت الكتابة
عنهم جاز النقل بالمعنى .

٣ - لنقل الحديث من العربية إلى غيرها من اللغات كالفارسية والهندية
لمن لا يعرف العربية جائز اتفاقاً ، لتعلم الأحكام ، والتفقه في الدين ، مع

أن تلك اللغات تخالف العربية لفظاً ومعنى ، لجواز نقله إلى العربية أولى ،
لأنها أقرب لفظاً ، وأوفى مقصوداً عن اللغات .

ورد هذا الدليل بأن النقل فيما ذكر جائز للضرورة - وهي عدم معرفة
العربية ، ولا يلزم من جواز النقل للضرورة الجواز لغيرها ، لأن الضرورة
تقدر بقدرها .

واستدل أصحاب الرأي الثاني بما يأتي :

١ - قوله عليه الصلاة والسلام : « نضر الله امرأً سمع مقالتي فوعاها
وأدأها كما سمعها ، فرب حامل فقه إلى غير فقيهه ، ورب حامل فقه إلى من
هو أفقه منه » (١) .

ووجه الاستدلال من الحديث : أن النبي ﷺ دعا لمن سمع حديثه
فأداه كما سمع ، والتشبيه لا يتم إلا إذا أداه بلفظه ومعناه ، وفي هذا
إشعار بأن من نقل الحديث بالمعنى لا يستحق هذا الثناء ، لأنه ارتكب
أمراً لا يستحق عليه المدح ، وبذلك يكون الحديث دالاً على عدم جواز
النقل بالمعنى .

٢ - نقل الحديث بالمعنى يؤدي إلى نحو معناه واندراسه لأن أفصح
ما يجتهد فيه الناقل هو تخير الألفاظ التي توافق ألفاظ الحديث ، وذلك
متعذر عليه ، لأن العلماء مختلفون في معاني الألفاظ وفهم دقائقها ، فالراوي
عند نقل الحديث بلفظ آخر قد تفوته تلك الدقائق التي اشتمل عليها اللفظ
الأول ، ويقال ذلك في الطبقة الثانية والثالثة وما بعدها حتى تأتي الطبقة

(١) رواه الترمذي : كتاب العلم - باب : ما جاء في الحديث على تبليغ السماع
٢٦٥٧ ، وصححه ، كما رواه أحمد في المسند (١ / ٤٣٧) من حديث عبد الله
ابن مسعود . قال ابن حجر : رواه أحمد وأبو داود وابن حبان وابن أبي حاتم
والخطيب وأبو نعيم والطبرسي وقال : سنننه حسن . انظر : فيض القدير
(٢٨٤ / ٦) .

الآخيرة ، فيصبح التفاوت فاحشاً بحيث لا يبق تناصب بين اللفظ الأول والآخر ، فالنقل ممنوع لذلك .

يناقش الدليل الأول : بأن من أدى الحديث أداءاً حافظ فيه على المعنى الذى تضمنته لفظ الرسول عليه السلام من غير زيادة ولا نقصان يكون مؤدياً لما سمع كما سمع ، لأنه لم يزد فيه ولم ينقص ، فالحديث لا دلالة فيه على منع النقل بالمعنى .

ويناقش الدليل الثانى : بأن النقل بالمعنى مع وجود الشروط السابقة فى كل طبقة لا يؤدى إلى طمس المعنى وإندراسه ، ولا يوجب التفاوت الفاحش كما تقولون ،

واستدل المفضل بأن النقل باللفظ المرادف لا يغير المعنى ، ضرورة أن اللفظين بمعنى واحد فلا يترتب على النقل ضرر فكان جائزاً .

أما النقل بلفظ غير مرادف فإنه يوجب التفاوت الفاحش بين الأصل والفرع وذلك ممنوع .

ورد ذلك بأنه لا معنى لهذا التفصيل بعد اشتراط ما سبق من الشروط .

المسألة الخامسة

فى إنفراد الثقة بالزيادة

قال البيضاوى : (الخامسة : إذا زاد أحد الرواة وتعدد المجلس قبلت الزيادة ، وكذا إن اتحد وجاز الذهول على الآخرين ، ولم يغير إعراب الباقي ، وإن لم يحز الذهول لم تقبل ، وإن غير الإعراب مثل : د فى كل أربعين شاة شاة أو نصف شاة ، طلب الترجيح ، فإن زاد مرة وحذف أخرى فلا اعتبار بكثرة المرات) .

أقول : إذا روى اثنان فصاعداً حديثاً ، وإنفراد أحدهم بزيادة لم يروها الآخر نظر ، فإن كان مجلس راوى الزيادة غير مجلس الممسك عنها فلا إشكال

فى قبولها ، وإن كان المجلس واحداً نظرنا فى الذين لا يروون الزيادة ، فإن كانوا عدداً كثيراً لا يجوز فى العادة ذهولهم عما ضبطه الواحد رددناها ، وإن جاز عليهم الذهول فإن كانت الزيادة تغير إعراب الباقي كما إذا روى د فى أربعين شاة شاة (١) .

وروى الآخر نصف شاة : فيعارضان ، ويقدم الراجح منهما ، لأن أحدهما يروى ضد ما يرويه الآخر ، إذ الرفع ضد الجر ، وإن لم يتغير الإعراب قبلت خلافاً لآبى حنيفة ، لأن الراوى عدل ثقة جازم بالرواية فوجب قبولها ، كما لو انفرد بنقل حديث ، ويحمل الحال على أن يكون الممسك عن الزيادة قد دخل فى أثناء المجلس ، أو على أية من يرى نقل بعض الحديث ، أو على أن النبي ﷺ ذكر ذلك الحديث فى ذلك المجلس مرتين ولم يحضر فى مرة الزيادة .

ومثال ذلك قوله ﷺ : د فى زكاة الفطر على كل حر أو عبد ذكر أو أنثى من المسلمين (٢) فإن التقييد بالمسلمين انفرد به مالك ، ولذلك

(١) هذا جزء من حديثين روى أحدهما عبد الله بن عمر ، والثانى رواه على ابن أبى طالب - رضى الله عنهم جميعاً - ولفظه : د . . . وفى الغنم فى كل أربعين شاة شاة ، رواه أبو داود : كتاب الزكاة - باب فى زكاة السائمة ، والترمذى : كتاب الزكاة - باب ما جاء فى زكاة الإبل والغنم ، وابن ماجه : كتاب الزكاة - باب صدقة الغنم ، وأحمد فى المسند (١٥ / ٢) .

(٢) الحديث صحيح رواه البخارى : كتاب الزكاة - باب فى فرض صدقة الفطر ، ومسلم : كتاب الزكاة - باب زكاة الفطر على المسلمين ، من حديث ابن عمر رضى الله عنهما ولفظه : د فرض رسول الله ﷺ - زكاة الفطر صاعاً من تمر أو صاعاً من شعير على العبد والحر والذكر والأنثى والصغير والكبير من المسلمين ، وأمر بها أن تؤدى قبل خروج الناس إلى الصلاة ، كما أخرجه الترمذى وأبو داود والنسائى وابن ماجه والشافعى .

(١٩ - السنوى - ج ٢)

لم يشترط أبو حنيفة الإسلام في العبد المخرج عنه ، وسكت المصنف عما إذا لم يعلم هل تعدد المجلس أو اتحاد ، قال في الأحكام : الحكم فيه على ما ذكرناه عند الاتحاد ، وأولى بالقبول نظراً إلى احتمال التعدد ، وهذا التفصيل الذي ذكره في السكتاب اختاره الأمدى فقط ، فإن ابن الحاجب لم يذكر تغير الإعراب .

وصرح بعدم اشتراطه أبو عبد الله البصري ، وأما الإمام فشرط في القبول مع ما قلناه أن لا يكون المسك عن الزيادة اضبط من الراوى لها ، وأن لا يصرح بنفيها ، فإن صرح بنفيها فقال إنه عليه الصلاة والسلام وقف على قوله ذكر أو أنى ، ولم يأت بعده بكلام آخر مع انتظاري له فإنهما يتعارضان .

ونص الشافعى رحمه الله على قبول الزيادة من غير تعرض لهذا الشرط .

وفصل بعضهم فقال : إن كان راوى الزيادة واحداً والساكت عنها أيضاً واحداً قبلت ، وإن كان الساكت جماعة فلا . واختار الأنبارى شارى البرهان : أن الراوى إن اشتهر بنقل الزيادات في وقائع فلا تقبل روايته ، لأنه منهم وإن كان على سبيل الشذوذ قبلت ، قال ابن الحاجب : وإذا أسند الحديث وأرسلوه ، أو رفعه ووقفوه . أو وصله وقطعوه لحكمه حكم الزيادة في التفصيل السابق (١) .

(قوله : فإن زاد) يعنى أن الراوى الواحد إذا زاد في الحديث مرة ، وحذف أخرى ، أى والحال كما تقدم من اتحاد المجلس ، والإعراب كما صرح به في المحصول ، فالاعتبار بكثرة المرات لأن الأكثر أبعد عن السهو لأن يقول الراوى سهوت فيها ، ثم تذكرت فتأخذ بالآقل ، فإن تساوى أخذنا

(١) انظر : الإحكام (٢٨٧/١) والمحصول (٢٣٢/٢) والمختصر مع الشرح (٧١/٢) .

بالزيادة كما قاله في المحصول ، لأن السهو في لسان ماسمع أكثر من إثبات ما لم يسمع (١) .

فرعان

أحدهما : إذا سمع خبراً فأراد نقل بعضه وحذف البعض ، فإن لم يكن المحذوف متعلقاً بالمذكور كقوله عليه الصلاة والسلام : «المؤمنون تتسكفون دماؤهم ويسمى بدمتهم أذنهم» (٢) جاز الحذف كما نقله ابن الحاجب عن الأكثرين .

وقال الأمدى : إنه لا يعرف فيه خلاف ، وإن كان متعلقاً به بأن وقع غاية أو سبباً أو شرطاً فلا يجوز وذلك كنهيه عن بيع الطعام حتى يحوزه التجار إلى رحالهم ، ونقل إمام الحرمين في البرهان عن الشافعى كلاماً صريحاً في منع القسم الثانى ، وظاهراً في جواز الأول (٣) .

الثانى : اختلفوا في الاحتجاج بالقراءة الشاذة ، وهى التى لم تنقل بالتواتر فاختار الأمدى ، وابن الحاجب أنه لا يحتج بها ونقله الأمدى عن الشافعى ، وقال فى البرهان : إنه ظاهر مذهب الشافعى ، لأن الراوى لم ينقلها خبراً ، والقرآن لا يثبت إلا بالتواتر (٤) .

وخالف أبو حنيفة : فذهب إلى الاحتجاج بها ، وبني عليه وجوب

(١) انظر : المحصول (٢٣٤/٢ ، ٢٣٥) .

(٢) أخرجه أبو داود : كتاب الديات - باب إيقاد المسلم بالكافر ٤٥٣ ، والنسائى : كتاب القسامة - باب القود بين الأحرار (١٩/٨) .

(٣) انظر : المختصر مع الشرح (٧٢/٢) والإحكام (٢٨٩/١) والبرهان (١/٦٥٨ - ٦٦٢) .

(٤) انظر : المراجع السابقة .

التتابع في كفاية اليمين لقراءة ابن مسعود (١) ، فصيام ثلاثة أيام متتابعات ، (٢) .

وقد رجع ذلك القاضيان : أبو الطيب (٣) .

(١) هو : عبد الله بن مسعود بن غافل بن حبيب الهذلي ، أبو عبد الرحمن ، من أكابر الصحابة ، ومن السابقين إلى الإسلام توفي سنة ٣٢ هـ (حلية الأولياء ١ / ١٢٤ ، صفة الصفوة ١ / ١٥٤) .

(٢) سورة المائدة الآية ٨٩ والقراءة المتواترة ليس فيها لفظ متتابعات ، وكانت مكتوبة في مصحف عبد الله وهو من المصاحف التي أمر عثمان ، رضي الله عنه بحرقها ، وكانت عبارة عن كتابات خاصة كان يكتبها بعض الصحابة لأنفسهم ، وهي غير المصحف الذي أمر سيدنا أبو بكر - رضي الله عنه - بكتابته وهو الذي وصل إلينا بالتواتر . والقراءة الشاذة وإن لم نسم قرآنا ، إلا كثيرا من العلماء أنزلوها منزلة خبر الأحاد ، إن لم ترد عليه ، ورجحوا العمل بها ، على أنها تفسر القراءة المتواترة وتبين المراد منها .

قال أبو عبيد في فضائل القرآن : المقصد من القراءة الشاذة تفسير القراءة المشهورة وتبين معانيها ، كقراءة عائشة وحفصة ، والصلاة الوسطى : صلاة العصر ، وقراءة ابن مسعود ، فاقطعوا أيماهما ، وقراءة جابر (فإن الله من بعد إكراههن لمن غفور رحيم) .

قال : فهذه الحروف وما شاكلها قد صارت مفسرة للقرآن ، وقد كان يروى مثل هذا عن التابعين في التفسير فيستحسن ، فكيف إذا روى عن كبار الصحابة ، ثم صار في نفس القراءة فهو أكثر من التفسير وأقوى ، فأدنى ما يستنبط من هذه الحروف : معرفة صحة التأويل .

انظر : الاتقان (٢٢٧ / ١ - ٢٢٨) جمع الجوامع بحاشية البناني ١ / ٢٣٢ ، الإحكام للأمدى ١ / ٢٢٩ - ٢٣٠ ، أصول مذهب الإمام أحمد ص ١٨٩ ، أصول الفقه الميسر د . شعبان إسماعيل (١ / ٨٢) وما بعدها ، ففيه تفصيل أكثر .

(٣) هو : طاهر بن عبد الله بن طاهر ، أبو الطيب الطبري ، الشافعي ، الإمام الجليل ، الفقيه الأصولي ، القاضي ، توفي سنة ٤٥٠ هـ .

انظر : (شذرات الذهب ٣ / ٢٨٤ ، طبقات الشافعية للسبكي ٥ / ١٢) .

والحسين (١) ، والرويان (٢) والرافعي ، تنزيلا لها منزلة خبر الأحاد ، وصححه ابن السبكي في جمع الجوامع وشرح المختصر .

(١) هو : حسين بن محمد بن أحمد المروزي ، من كبار أصحاب القفال ، ومن خيرة أصحاب المذهب الشافعي . توفي سنة ٤٦٢ هـ .

انظر : (طبقات الشافعية للسبكي ٤ / ٣٥٦ ، المعبر ٣ / ٢٤٩) .

(٢) هو : عبد الواحد بن إسماعيل بن أحمد بن محمد ، أبو المحاسن الرويان ، أحد أئمة المذهب الشافعي ، كان يلقب « نحر الإسلام » ، من مؤلفاته « البحر » و « الحلية » ، في الفقه . قتله الملاحدة حسداً سنة ٥٠٢ هـ (وفيات الأعيان ٢ / ٣٦٩ ، شذرات الذهب ٤ / ٤) .

الكتاب الثالث

في الإجماع

قال البيضاوي : (الكتاب الثالث : في الإجماع ، وهو اتفاق أهل الحل والعقد من أمة محمد ﷺ على أمر من الأمور وفيه ثلاثة أبواب :

الباب الأول

في بيان كونه حجة - وفيه مسائل

الأولى: قيل - محال كاجتماع الناس في وقت واحد على ما كوله واحد، وأجيب: بأن الدواعي مختلفة ثمة، وقيل: يتعذر الوقوف عليه لا انتشارهم، وجواز خفاء واحد منهم ونحوه، وكذبه خوفاً أو رجوعه قبل فتوى الآخر. وأجيب: بأنه لا يتعذر في أيام الصحابة فإنهم كانوا محصورين قليلاً.

تعريف الإجماع

الإجماع يطلق في اللغة على العزم، قال الله تعالى : (فأجمعوا أمركم وشركاًكم) (١) أى اعزموا، وعلى الاتفاق يقال: أجمعوا على كذا، أى اتفقوا عليه. مأخوذاً مما حكاه أبو علي الفارسي في الإيضاح: أنه يقال أجمعوا بمعنى صاروا ذا جمع، كقولهم: أبطل المكان وأمر أى صار ذا بقل ونمر.

وفي الاصطلاح ما ذكره المصنف، وهو اتفاق أهل الحل والعقد من أمة محمد ﷺ على أمر من الأمور.

(١) سورة يونس من الآية ٧١.

(فقوله : اتفاق) جنس . والمراد به الاشتراك في الاعتقاد والقول أو الفعل أو ما في معناه من التقرير والسكوت عند من يقول : إن ذلك كاف في الإجماع وقول أهل الحل والعقد أى المجتهدين ، فخرج بذلك اتفاق العوام ، واتفاق بعض المجتهدين ، فإنه ليس بإجماع .

وقوله : (من أمة محمد ﷺ) احتراز به عن اتفاق المجتهدين من الأمم السالفة ، فإنه ليس بإجماع أيضاً ، كما اقتضاه كلام الإمام وصرح به الأمدى هنا ، ونقله في اللمع عن الأكثرين ، وذهب أبو إسحق الإسفراييني وجماعة إلا أن إجماعهم قبل نسخ ملهم حجة ، وحكى الأمدى هذا الخلاف في آخر الإجماع ، واختار التوقف .

وقوله : (على أمر من الأمور) شامل الشرعيات ، كحل البيع واللغويات ، ككسكون الشرعيات ، كحل البيع ، واللغويات ككسكون الفاء للتعقيب ، وللعقليات كحدوث العالم ، وللدنيويات كالآراء والحروب وتدير أمور الرعية ، فالأولان لا نزاع فيهما .

وأما الثالث: فننازع فيه لإمام الحرمين في البرهان فقال: ولا أثر للإجماع في العقليات . فإن المتبوع فيها الأدلة القاطعة ، فإذا انتصبت لم يعارضها شقاق ولم يعصدها وفاق ، والمعروف الأول وبه جزم الإمام ، والأمدى ، وأما الرابع: ففيه مذهبان شهيران أحدهما عند الإمام : والأمدى ، واتباعهما كابن الحاجب وجوب العمل فيه بالإجماع : ولقصد شمول الأربعة أردف المصنف الأمر بالأمور ، فإن الأمر المجموع على الأوامر مختص بالقول بخلاف المجموع على الأمور ، وهذا وإن كان مجازاً في الحد لكنه جائز عند فهم المراد كما نص عليه الغزالي في مقدمة المستصفي (١).

(١) انظر : المحصول (٢ / ٣ وما بعدها) واللمع للشيرازي ص ٥٩ ، والإحكام للأمدى (١ / ٢١٠) والبرهان (١ / ٢٧٦) والمختصر مع الشرح (٢ / ٣٠) والمستصفي ص ١٣٧ طبعة الجندی .

وهذا الحد فيه نظر من وجوه :

أحدها : ما أورده الأمدى وابن الحاجب وهو عدم تقييده بكون أهل
الحل والعقد من عصر واحد ولا بد منه .

الثاني : أن هذا الحد منطبق على اتفاق الأمة في حياة النبي ﷺ بدونه ،
مع أنه قد تقدم من كلام المصنف في النسخ في الكلام على أن الإجماع
لا ينسخ ولا ينسخ به أن الإجماع لا ينعقد في حياة النبي لأنه لو لم يوافقهم
لم ينعقد لكونه بعض الأمة ، وإن وافقهم كان قوله هو الحجة لاستقلاله
بإفادة الحكم . نعم الصواب انعقاد الإجماع في الصورة التي ذكرناها ، لأنه
عليه الصلاة والسلام قد شهد لأئمة بالمصمة كما سيأتي في الأدلة بل لو شهد
بذلك الواحد من أئمة لكان قوله وحده حجة قطعاً ولم يتعرض الأمدى
ولا ابن الحاجب لهذه المسألة .

الثالث : المحدود إنما هو الإجماع الاصطلاحي المتناول لقول المجتهد
الواحد إذا لم يكن في العصر غيره ، فإن الإمام وأتباعه صرحوا بكونه
حجة ، وتعبير المصنف بالاتفاق ينفيه ، فإن الاتفاق إنما يكون من اثنين
فصاعداً . نعم حكى الأمدى وابن الحاجب في الاحتجاج به قولين من
غير ترجيح (١) .

وإذا قلنا بالآول فتغير اجتهاده في الأخذ بالثاني نظري يحتاج إلى تأمل ،
وكذلك لو حدث مجتهد آخر وأداه اجتهاده إلى خلافه .

واعلم أن البحث في الإجماع يقع في ثلاثة أمور : في حجتيته ، وأنواعه
وشرائطه ، فلذلك جعل المصنف هذا الكتاب مشتملاً على ثلاثة أبواب
ليبين الأمور الثلاثة .

(١) انظر : المحصول (٢ / ٩٣) والإحكام للأمدى (١ / ١٤٧) والمختصر
مع شرح العنبد (٢ / ٢٩) .

المسألة الأولى

في إثبات الإجماع

بدأ بالكلام على كونه حجة لكن الاحتجاج به متوقف على بيان
إمكانه ، وإمكان الاطلاع عليه فلذلك قدم الكلام فيهما :

(فقوله : قيل محال إلخ) يعني أن بعضهم ذهب إلى أن الإجماع محال ،
لأن اجتماع الجمل الغفير والخلق الكثير على حكم واحد مع اختلاف قرائنهم
يمنع عادة كما يمنع اجتماعهم في وقت واحد على ما كور واحد ، وجوابه :
أن دواعي الناس مختلفة ، أي في المأكول لا اختلافهم في الشهوة
والزاج والطبع فلذلك يمنع اجتماعهم عليه بخلاف الحكم فإنه تابع للدليل
فلا يمنع اجتماعهم عليه لوجود دليل أو ظاهر .

(قوله : وقيل يتعذر) أي ذهب بعضهم إلى أن الإجماع ليس محالاً ،
ولكنه يتعذر الوقوف عليه ، لأن الوقوف عليه إنما يمكن بعد معرفة
أعيانهم ، ومعرفة ما غلب على ظنهم ومعرفة اجتماعهم عليه في وقت واحد
والوقوف على الثلاثة متعذر .

وأما الأول : فلأنهم شرقياً وغرباً ، ولجواز خفاء واحد منهم بأن
يكون أسيراً أو محبوساً في مطمور أو منقطعاً في جبل ، ولأنه يجوز أن
يكون فيهم من هو خامل الذكر لا يعرف أنه من المجتهدين .

وأما الثاني : فلاحتمال إن بعضهم يكذب فيفتي على خلاف اعتقاده
خوفاً من سلطان جائز ، أو مجتهد ذى منصب أفتى بخلافه .

وأما الثالث : فلاحتمال رجوع أحدهم قبل فتوى الآخر ، ولأجل هذه
الاحتمالات قال الإمام أحمد رضي الله عنه : من ادعى الإجماع فهو كاذب .
وأجاب المصنف رحمه الله : بأن الوقوف عليه لا يتعذر في أيام الصحابة
رضوان الله عليهم ، فإنهم كانوا قليلين محصورين ومجتمعين في الحجاز ،

ومن خرج منهم بعد فتح البلاد كان معروفا في موضعه ، وهذا الجواب ذكره الإمام فقال : والإصناف أنه لا طريق لنا إلى معرفته إلا في زمان الصحابة ، وعلل بما قلناه . نعم لو فرضنا حصول الإجماع من غير الصحابة فالأصح عند الإمام والآمدى وغيرهما أنه يكون حجة (١) .

وقال أهل الظاهر : لا يحتاج إلا بإجماع الصحابة ، وهو رواية لأحمد .

المسألة الثانية

في حجية الإجماع

قال البيضاوي : (الثانية : أنه حجة خلافا للنظام ، والشيعة ، والخوارج ، لنا : وجوه :

الأول : أنه تعالى جمع بين مشاققة الرسول ، واتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد حيث قال : (ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى) الآية ، فيكون محرما ، فيجب اتباع سبيلهم إذ لا يخرج عنهما : قيل : رتب الوعيد على السكل . قلنا : بل على كل واحد وإلا لنا ذكر المخالفة . قيل : الشرط في المعطوف عليه شرط في المعطوف قلنا : لا وإن سلم لم يضر ، لأن الهدى دليل التوحيد والنبوة . قيل : لا يوجب تحريم كل ما غير . قلنا : يقتضى الجواز الاستثناء . قيل : السبيل دليل المجمعين . قلنا : حملة على الإجماع أولى لعمومه . قيل : يجب اتباعهم فيما صاروا به مؤمنين . قلنا : حينئذ تسكون المخالفة المشاققة . قيل : يترك الاتباع رأسا . قلنا : الترك غير سبيلهم . قيل : لا يجب اتباعهم في فعل المباح . قلنا : كاتباع الرسول عليه الصلاة والسلام . قيل : المجمعون أثبتوا بالدليل . قلنا : خص النص فيه . قيل : كل المؤمنين الموجودين إلى يوم القيامة . قلنا : بل في كل عصر لأن المقصود العمل ، ولا عمل في القيامة) .

(١) انظر : المحصول (٢ / ٩٣) والإحكام (١ / ١٤٧) والمختصر (٢ / ٢٩) .

أقول : ذهب الجمهور إلى أن الإجماع حجة يجب العمل به خلافا للنظام ، والشيعة ، والخوارج ، فإنه وإن نقل عنهم ما يقتضى الموافقة لكنهم عند التحقيق مخالفون ، أما النظام فإنه لم يفسر الإجماع باتفاق المجتهدين كما قلنا بل قال : كما نقله عنه الآمدى : إن الإجماع هو كل قول يحتاج به (١) .

وأما الشيعة فإنهم يقولون : إن الإجماع حجة لا لكونه إجماعا ، بل لاشتغاله على قول الإمام المعصوم ، وقوله بانفراده عندهم حجة كما سيأتي في كلام المصنف .

وأما الخوارج فقالوا : كما نقله القرافي في الملخص : أن إجماع الصحابة حجة قبل حدوث الفرقة ، وأما بعدها فقالوا : الحجة في إجماع طائفتهم لا غير ، لأن العبرة بقول المؤمنين ، ولا مؤمن غنـدم إلا من كان على مذهبهم ، وكلام المصنف تبعاً للإمام يقتضى أن النظام يسلم إمكان الإجماع ، وإنما يخالف في حجيته ، والمذكور في الأوسط لابن برهان ، ومختصر ابن الحاجب ، وغيرهما أنه يقول باستحالته (٢) .

الأدلة

استدل الجمهور على حجية الإجماع بثلاثة أدلة :

الأول : قوله تعالى : (ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبـع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا) (٣) . وجه الدلالة : بأن الله تعالى جمع بين مشاققة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد حيث قال : (نوله ما تولى ونصله جهنم) فيلزم أن يكون اتباع

(١) انظر : الإحكام (١ / ١٤٧) .

(٢) قاله الإمام ابن الحاجب في المختصر (٢ / ٢٩) .

(٣) سورة النساء من الآية ١١٥ .

غير سبيل المؤمنين محرما ، لأنه لو لم يكن حراما لما جمع بينه وبين المحرم الذي هو المشافة في الوعيد ، فإنه لا يحسن الجمع بين حرام وحلال في وعيد بأن تقول مثلا : إن زنت وشربت الماء فاقبتك ، وإذا حرم اتباع غير سبيلهم وجب اتباع سبيلهم ، لأنه لا يخرج عنهما أى لا واسطة بينهما ويلزم من وجوب اتباع سبيلهم كون الإجماع حجة ، لأن سبيل الشخص هو ما يختاره من القول أو العمل أو الاعتقاد .

مناقشة هذا الدليل

اعترض الخصم على هذا الدليل بتسعة أوجه :

أحدها : أن الله تعالى رتب الوعيد على السكل ، أى على المجموع المركب من المشافة واتباع غير سبيل المؤمنين ، فيكون المجموع هو المحرم ، ولا يلزم من تحريم المجموع تحريم كل واحد من أجزائه كتحریم الاختين .

والجواب : أنا لا نسلم أنه رتب الوعيد على السكل ، بل على كل واحد ، إذ لو لم يكن مرتبا على كل واحد لكان ذكر مخالفة المؤمنين ، يعنى اتباع غير سبيلهم لغوا لا فائدة له ، لأن المشافة مستقلة في ترتيب الوعيد ، وكلام الله - سبحانه وتعالى - يسان عن اللغو ، وهذا الجواب ليس في المحصول ولا في الحاصل وهو أولى مما قاله .

الثاني : سلمنا أن الوعيد مرتب على كل واحد منهما لكن لا نسلم تحريم اتباع غير سبيلهم مطلقا ، بل بشرط تبين الهدى ، فإن تبين الهدى شرط في المعطوف عليه لقوله تعالى : (من بعد ما تبين له الهدى) والشرط في المعطوف عليه شرط في المعطوف لكونه في حكمه ، والهدى عام لا يقتضيه « بال » فيكون حرمة اتباع غير سبيل المؤمنين متوقفة على تبين جميع أنواع الهدى ، ومن جملة أنواع الهدى دليل الحكم الذي أجمعوا عليه ، وإذا تبين ذلك استغنى به عن الإجماع فلا يبقى للتمسك بالإجماع فائدة .

وأجاب المصنف رحمه الله بوجهين :

أحدهما : لا نسلم أن كل ما كان شرطا في المعطوف عليه يكون شرطا في المعطوف ، بل العطف إنما يقتضى التشريك في مقتضى العامل إعرابا ومدلولاً كما تقدم غير مرة .

الثاني : سلمنا أن الشرط في المعطوف عليه شرط في المعطوف لكن لا يضرنا ذلك ، فإنه لا نزاع في أن الهدى المشروط في تحريم المشافة إنما هو دليل التوحيد والنبوة لا أدلة الأحكام الفرعية ، فيكون هذا الهدى شرطا في اتباع غير سبيل المؤمنين ونحن نسلمه .

الاعتراض الثالث : سلمنا أن قوله تعالى : (ويتبع غير سبيل المؤمنين) توجب تحريم المخالفة لكن لفظ « غير » وسبيل ، مفردان والمفرد لا عموم له ، فلا يوجب ذلك تحريم كل ما غير سبيلهم ، بل يصدق بصورة وهو الكفر ونحوه مما لا خلاف فيه .

والجواب : أنه يقتضى العموم لما فيه من الإضافة ، ويدل عليه أن يصح الاستثناء منه ، فيقال : إلا سبيل كذا ، والاستثناء معيار العموم ، وأعلم أن إضافة « غير » ليست للتعريف على المشهور ، وفي التعميم بمثلها نظر يحتاج إلى تأمل ، فقد يقال : إن هذه الإضافة لا تقتضيه ، ويكون العموم تابعا للتعريف كما كان الإطلاق تابعا للتمييز ، وكما لو زيدت لام التعريف في جمع من الجوع فإنها لا تقتضى التعميم لعدم التعريف .

الرابع : لا نسلم أن السبيل هو قول أهل الإجماع ، بل دليل الإجماع وبيانه أن السبيل لغة : هو الطريق الذى يمشى فيه ، وقد تعذرت إراته هنا فتعين الحل على المجاز ، وهو إما قول أهل الإجماع ، أو الدليل الذى لأجله أجمعوا ، والثاني أولى لقلة العلاقة بينه وبين الطريق ، وهو كون كل واحد منهما موصلا إلى المقصد ،

وأجاب المصنف : بأن السبيل أيضاً يطلق على الإجماع ، لأن أهل اللغة يطلقونه على ما يختاره الإنسان لنفسه من قول أو فعل ، ومنه قوله تعالى : (قل هذه سبيلي أدعو إلى الله ...) (١) وإذا كان كذلك لحمله على الإجماع أولى لعموم فائدته ، فإن الإجماع يعمل به المجتهد والمقلد .

وأما الدليل فلا يعمل به سوى المجتهد ، وهذا الجواب ذكره صاحب الحاصل فتبعه المصنف ، وهو أحسن مما قاله الإمام ، وفي كثير من النسخ التي اعتمد عليها جمع من الشارحين جواب غير هذا ، وهو أنه يلزم منه أن تكون مخالفة سبيل المؤمنين هي المشاقة ، لأن دليل الإجماع هو الكتاب والسنة ، وهذا الجواب سيأتي في كلام المصنف جواباً عن سؤال آخر لكن على تقدير آخر ، فسقط ذلك السؤال مع جواب السؤال الذي نحن الآن فيه .

الخامس : لانسلم أنه يجب اتباع سبيل المؤمنين في كل شيء ، بل في السبيل الذي صاروا به مؤمنين ، وبدل عليه أن الآية الكريمة نزلت في رجل ارتد ، ولأنه إذا قيل : لا تتبع غير سبيل الصالحين فهم منه المنع من ترك الأسباب التي بها صاروا صالحين دون غيرها كالأكل والشرب .

وأجاب المصنف ، بأنه يلزم حينئذ أن تكون مخالفة سبيل المؤمنين هي المشاقة ، فإنه لا معنى لمشاقة الرسول عليه الصلاة والسلام إلا ترك الإيمان ، وسعى بذلك لأنه في شق أى في جانب ، والرسول ﷺ في جانب آخر ، فلو حمل على هذا لزم التكرار .

السادس : سلمنا تحريم اتباع غير سبيل المؤمنين ، لكن لانسلم وجوب اتباع سبيلهم ، وقولهم : إنه لا مخرج عنها ممنوع ، فإن بينهما واسطة ، وهي أن يترك الاتباع أصلاً ورأساً فلا يتبع سبيل المؤمنين ولا سبيل غيرهم . والجواب : أن ترك الاتباع بالكلية غير سبيلهم أيضاً فن اختاره لنفسه فقد تبع غير سبيلهم .

(١) سورة يوسف من الآية ١٠٨ .

وهذا الجواب لم يذكره الإمام ، ولا صاحب الحاصل ، وفيه نظر فإن اتباع الغير هو إتيانه بمثل فعله لكونه أتى به ، فن ترك اتباع سبيل المؤمنين لأجل أن غير المؤمنين تركوه كان متبعاً غير سبيل المؤمنين ، وأما من تركه لعدم الدليل على اتباع المؤمنين فلا يكون متبعاً لأحد ، وحينئذ فلا يدخل تحت الوعيد .

وأجاب الإمام بجواب آخر وهو : أن قول القائل لا تتبع غير سبيل الصالحين لا يفهم منه في العرف سوى الأمر باتباع سبيل الصالحين حتى لو قال : لا تتبع غير سبيلهم أيضاً لكان ركيباً ، ثم لو أخر لفظة الغير فقال : لا تتبع سبيل غير الصالحين فإنه لا يفهم منه الأمر باتباع سبيلهم ولهذا يصح عنه أيضاً (١) .

السابع : سلمنا وجوب الاتباع لكونه لا يجب في كل الأمور ، لأنهم لو أجمعوا على فعل مباح لا يجب متابعتهم على فعله وإلا لكان المباح واجباً ، وإذا لم يجب اتباعهم في الكل لم يلزم اتباعهم فيما أجمعوا عليه لجواز أن يكون المراد هو الإيمان أو غيره مما اتفقنا عليه ، وأجاب المصنف بقوله (قلنا : كاتباع الرسول عليه الصلاة والسلام) ولم يذكره الإمام ، لا صاحب الحاصل وتقريره من وجهين :

أحدهما : أن اتباعهم في المباح أيضاً واجب ، ومعنى وجوبه هو ما قلناه في وجوب اتباع النبي ﷺ في المباح ، وهو اعتقاد إباحته ، وأن يفعله على جهة الإباحة لا على جهة أخرى .

الثاني : أن قيام الدليل على وجوب اتباعهم في كل الأمور كقيام الدليل على وجوب اتباع النبي ﷺ فيها ، فنكا أن المباح قد أخرج من عموم التامس للدليل ولم يقدح في الدلالة على الباقي فكذلك الأول .

(١) قاله الإمام في المحصول (٢/ ٢٣) .

الثامن : لا نسلم أيضا أن المتابعة تجب في كل الأمور ، وذلك لأن
المجتمعين إنما أثبتوا الحكم المجمع عليه بالدليل لا بإجماعهم لما متعرفه أن
الإجماع موقوف على الدليل ، وحينئذ فنقول : وجب علينا إثبات ذلك
الحكم بإجماعهم لا بالدليل ، كان ذلك اتباعا لغير سبيلهم وهو لا يجوز ،
وإن وجب إثباته بالدليل لم يكن الإجماع بنفسه دليلا مستقلا ، وهو
خلاف المدعى وأيضا فإنكم لا تقولون بوجوب إثباته بالدليل ، وأجاب
المصنف : بأن اتباعهم واجب في كل شيء إلا ما خص بدليل ، وهذه
الصورة قد خصت بالانفائ ، لأن الحكم قد ثبت بإجماعهم ، وإذا ثبت
فلا يحتاج في إثباته إلى دليل آخر .

التاسع : سلمنا ما قلتم لكن الآية تدل على وجوب اتباع سبيل كل
المؤمنين ، لأن لفظ المؤمنين جمع محلى بالآلف واللام فيفيد العموم ،
وكل المؤمنين هم الموجودون إلى يوم القيامة ، فلا يكون إجماع أهل العصر
الواحد حجة لكونهم بعض الأمة . وأجاب المصنف : بأن المراد بالمؤمنين
هم الموجودون في كل عصر ، فإن الله تعالى لما علق العقاب على مخالفتهم
زجرا عنها وترغيبا في الأخذ بقولهم علمنا أن المقصود هو العمل ، فاتقوا
أن يكون المراد جميع المؤمنين الموجودين إلى يوم القيامة لأنه لا عمل
في القيامة .

الدليل الثاني

قال البيضاوي : « الثاني قوله تعالى : (وكذلك جعلناكم أمة وسطا)
عدهم فتجب عصمتهم عن الخطأ ، قولا ، وفعلًا ، كبيرة ، وصغيرة
بخلاف تعديلنا ، قيل : العدالة فعل العبد ، والوسط فعل الله تعالى . قلنا :
فعل العبد فعل الله تعالى على مذهبتنا . قيل : عدول وقت أداء الشهادة ،
قلنا : حينئذ لا مزية لهم ، فإن الكل يكونون كذلك . الثالث : قال

النبى ﷺ : لا يجتمع أمتي على خطأ ، ونظائره بأنها وإن لم تواتر أحادها
لكن المشترك بينها متواتر ، والشيعة عولوا عليه لاشتماله على قول
الإمام المعصوم .

أقول : الدليل الثاني على أن الإجماع حجة قوله تعالى : (وكذلك
جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس) (١) وتقديره : أن الله تعالى
عدل هذه الأمة لأنه تعالى جعلهم وسطا ، وقد قال الجوهري : الوسط من
كل شيء عدله ، قال الله تعالى : (وكذلك جعلناكم أمة وسطا) أى عدولا ،
ولأنه تعالى علل ذلك بكونهم شهداء ، والشاهد لا بد وأن يكون عدلا ،
وهذا التعديل الخاصل للأمة وإن لزم منه تعديل كل فرد منها بالضرورة
للكون نفيه عن واحد مستلزما لنفيه عن المجموع ، لكنته ليس المراد
تعديليهم فيما ينفرد به كل واحد منهم ، لأننا نسلم بالضرورة خلافه فتعين
تعديليهم فيما يجتمعون عليه وحينئذ فتجب عصمتهم عن الخطأ قولا ،
وفعلًا ، صغيرة ، وكبيرة ، لأن الله تعالى يعلم السر والعلانية فلا يعدلهم مع
ارتكابهم بعض المعاصي بخلاف تعديلنا ، فإنه قد لا يكون كذلك لعدم
اطلاعنا على الباطن .

الاعتراضات

اعترض الخصم بوجهين :

أحدهما : أن العدالة فعل العبد ، لأنها عبارة عن أداء الواجبات
 واجتناب المنهيات ، والوسط فعل الله تعالى لقوله : (وكذلك جعلناكم أمة وسطا)
 فيكون الوسط غير العدالة ، فلا يكون جعلهم وسطا عبارة عن تعديليهم ،
 وكيف والمعدل لا يجعل الرجل عدلا ولكن يخبر عن عداله .

(١) سورة البقرة من الآية ١٤٣ .

(٢٠ - السنوى - ٢٣)

وجوابه أن فعل العبد من أفعال الله تعالى على مذهب أهل الحق لما تقرر في علم الكلام أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى .

الثاني : سلمنا أن الله تعالى عدلهم ، لكن تعديلهم ليشهدوا على الناس يوم القيامة بأن الأنبياء بلغوهم الرسالة ، وعدالة الشهود إنما تعتبر وقت أداة الشهادة لا قبلها ، فتكون الأمة عدولا في الآخرة لا في الدنيا ونحن نسلمه .

والجواب : أن سياق الآية يدل على تخصيص هذه الأمة بالتعديل وتفضيلهم على غيرها فيتمتع حملهم على الدنيا ، لأننا لو حملناه على الآخرة لم يكن لهم مزية لأن كل الأمم إذ ذاك عدول ، وفي الجواب نظر : لأن الله تعالى قد أخبر عن بعض أهل الموقف بإنكار المعاصي ، وإنكار التبليغ إليهم ، بل الجواب أن يقول : العدالة لا تتحقق إلا مع التكليف ، ولا تكليف في الدار الآخرة ، ويؤيده قوله تعالى : (جعلناكم) ولم يقل سنجعلكم . نعم لقائل أن يقول : إن الآية تدل على المدعى ، لأن العدالة لا تنافي صدور الباطل غلطا ونسيانا . سلمنا أن كل ما أجمعوا عليه حق ، لكن لا يلزم المجتهد أن يتبع كل ما كان حقا في نفسه بدليل أن المجتهد لا يتبع مجتهد آخر ، وإن قلنا كل مجتهد مصيب .

الدليل الثالث - من السنة

الدليل الثالث : على أن الإجماع حجة قوله ﷺ : ولا تجتمع أمتي على الخطأ ، (١) ونظائره ، من الأحاديث كقوله : ولا تجتمع أمتي على

(١) أحاديث عدم اجتماع أمة سيدنا محمد ﷺ - على ضلالة ، أو على الخطأ ، مشهورة المتن كثيرة الأسانيد ، ولها شواهد عديدة تقويها ، ولا يضرها ما في بعضها من مقال .

قال الإمام الغزالي : « تظاهرت الرواية عن رسول الله ﷺ - بالفاظ =

الضلالة (١) وكقوله : « سألت الله تعالى أن لا تجتمع أمتي على الضلالة فأعطانيها (٢) » وكقوله « لم يكن الله ليجمع أمتي على ضلال » وروى « ولا على خطأ » (٣) وكقوله « يد الله مع الجماعة » (٤) .

إلى غير ذلك ، فإن هذه الأحاديث وإن لم يتواتر كل واحد منها لكن القدر المشترك بينها ، وهو عصمة الأمة متواتر لوجوده في هذه الأخبار الكثيرة ، وهذا الدليل ساقط في كثير من النسخ .

وإدعى الأمدى : أنه أقرب الطرق في إثبات كونه حجة قاطعة (٥) .

وقال ابن الحاجب : الاستدلال به حسن (٦) .

وضعه الإمام فقال : دعوى التواتر المعنوي بعيد ، لأننا لا نسلم أن

مختلفة ، مع اتفاق المعنى ، في عصمة هذه الأمة من الخطأ ، (المستصفى ١/ ١١١) وحديث ولا تجتمع أمتي على الخطأ ، رواه أحمد والطبراني في الكبير ، وابن أبي خيثمة في تاريخه ، وأبو نعيم في الحلية والحاكم وابن منده عن ابن عمر ، وعبد بن حميد وابن ماجه عن أنس ، والحاكم عن ابن عباس .

انظر : (كشف الخفا ٢ / ٢٥٠) .

(١) تخريج الحديث السابق .

(٢) أخرجه بهذا اللفظ أحمد في المسند (٦ / ٣٩٦) من حديث أبي بصرة

الغفاري .

(٣) أخرجه الترمذي : كتاب الفتن - باب ما جاء في لزوم الجماعة ٢١٦٦ .

(٤) أخرجه الترمذي عن ابن عباس وحسنه بلفظ : « يد الله مع الجماعة ، اتبعوا السواد الأعظم ، فإنه من شذذ في النار ، وأخرجه الطبراني بسند وثقة الطيشتي بلفظ « يد الله مع الجماعة ، والشيطان مع من خالف يركض » .

انظر : (فيض القدير ٦ / ٦٠ ، كشف الخفا ٢ / ٣٩١) .

(٥) انظر : الإحكام (١ / ١٦٣ - ١٦٦) .

(٦) انظر : المختصر مع الشرح (٢ / ٢٩) .

لجميع هذه الأخبار بلغ حد التواتر ، فما الدليل عليه ؟ وبشقيه فهو إنما يفيد الظهور ، لأن القدر المشترك الثابت بالقطع إنما هو الثناء على الأمة ، ولم يلزم منه امتناع الخطأ عليهم ، فإن التصريح بامتناعه لم يرد في كل الأحاديث (١) .

وقد تلخص أن الأدلة التي قالها المصنف إنما يحسن الاستدلال بها إذا قلنا : إن الإجماع ظني كما صححه الإمام وأتباعه ، واقتضاه كلام الأئمة ، لكن الأكثرين على أنه قطعي (٢) .

(قوله : والشريعة عولوا عليه) يعني أن الشيعة ذهبوا إلى أنه يجب أن يكون في كل زمان إمام يأمر الناس بالطاعات ، ويردعهم عن المعاصي ، وذلك الإمام لا بد أن يكون معصوما ، وإلا لافتقر إلى إمام آخر ، ولزم التسلسل ، وإذا كان الإمام معصوما كان الإجماع حجة لاشتماله على قوله ، لأنه رأس الأمة ورئيسها لا يكون له إجماعا . وجوابه : أن ذلك مبني على وجوب مراعاة المصالح . سلمنا لكن الردع إنما يحصل بنصب إمام ظاهر قاهر ، وهم يجوزون أن يكون خفياً خاملاً ، ويجوزون عليه الكذب أيضاً خوفاً وتقية ، وذلك كله ينافي المطلوب ، وهذه المسألة محلها علم الكلام فلذلك لم يشمل المصنف بالجواب عنها .

المسألة الثالثة

في إجماع أهل المدينة

قال البيضاوي : (الثالثة : قال مالك رضي الله عنه : إجماع أهل المدينة

(١) انظر : المحصول (٢ / ٤٠) .

(٢) قال الحافظ ابن كثير في تفسيره (١ / ٥٥٥) : قد ضمن للأمة المعصية في اجتماعهم عن الخطأ ، تشريفاً لهم وتعظيماً لنبيهم - ﷺ - وقد وردت أحاديث صحيحة كثيرة في ذلك ، ومن العلماء من ادعى تواتر معناها .

حجة لقوله عليه الصلاة والسلام : « إن المدينة لتنفى خبيثها ، وهو ضعيف . الرابعة : قال الشيعة : إجماع العترة حجة لقوله تعالى : (إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً) وهم على ، وفاطمة ، وأبناهما رضوان الله عليهم ، لأنها لما نزلت لف عليه الصلاة والسلام عليهم كساء وقال : « هؤلاء أهل بيتي » ، ولقوله عليه الصلاة والسلام : « إنني تارك فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي » .

أقول : ذهب الإمام مالك إلى أن إجماع أهل المدينة حجة ، أي إذا كانوا من الصحابة أو التابعين دون غيرهم ، كما نبه عليه ابن الحاجب قال : واختلفوا في المراد من كونه حجة ، فمنهم من قال : المراد أن روايتهم راجعة على رواية غيرهم ، لسكونهم أخبر بأحوال الرسول ﷺ ، ومنهم من قال : المراد أن إجماعهم حجة في المنقولات المشتهرة خاصة كالآذان ، والإقامة ، والصاع والمد دون غيرها (١) .

ورجحه القرافي في تنقيحه ، قال : والصحيح التعميم في هذا ، وفي غيره ، لأن العادة تقضي بأن مثل هؤلاء لا يجتمعون إلا عن دليل راجح (٢) .

واستدل عليه الإمام وأتباعه بقوله عليه الصلاة والسلام : « إن المدينة تنفى خبيثها » (٣) ووجه الاستدلال : أن الحديث قد دل على انتفاء الخبيث

(١) انظر : المختصر مع الشرح (٢ / ٣٥) .

(٢) انظر : شرح تنقيح الفصول ص ٣٣٤ .

(٣) حديث صحيح رواه البخاري : كتاب فضائل المدينة - باب : المدينة تنفى خبيثها ١٨٨٣ ، من حديث جابر بن عبد الله - رضي الله عنه - مرفوعاً بلفظ « إن المدينة تنفى خبيثها كما تنفى النار خبيث الحديث ، وفي رواية « المدينة كالسكير تنفى خبيثها ، وينصع طيبها » .

كما أخرجه مسلم : كتاب الحج - باب المدينة تنفى شرارها من حديث أبي هريرة وجابر وزيد بن ثابت . وأخرجه مالك في الموطأ : كتاب الجامع - باب ما جاء في سكني المدينة والخروج منها ، وأحمد في المسند (٢ / ٢٣٧ ، ٢٤٧) .

عن المدينة ، والخطأ خبيث فيجب أن يكون منفياً عن أهلها ، فإنه لو كان في أهلها لكان فيها ، وإذا اتقى عنهم الخطأ كان إجماعهم حجة .

مناقشة الدليل

نوقش هذا الاستدلال بالحديث ، لا الحديث نفسه ، فإنه ثابت في الصحيحين . وإن كان بغير هذا اللفظ وأقرب لفظ إليه ما رواه البخاري والمدينة كالكبير تنفى خبيثها وينصع طيبها .

وقد ضعف ابن الحاجب الاستدلال بهذا الحديث أيضاً ولم يبين ماضعه .

ووجهه أن الخل على الخطأ متمذر لمشاهدة وقوعه من أهلها .

قال إمام الحرمين : ولو اطلع على ما يجري بين لابتيا من المخازي لقضى العجب (١) .

وأيضاً فلا نسلم أن الخطأ خبيث ، لأن الخطأ معفو عنه ، والخبيث منهى عنه ، ومنه قوله عليه الصلاة والسلام «الكلب خبيث وخبيث ثمنه» (٢) وكقوله «مهر البغي خبيث» (٣) ونحوه ، فيكون أحدهما غير الآخر ، وقد انتصر في المحصول لمالك ، وقوى هذا الدليل ، وقال : إن مذهبه فيه ليس بعيداً (٤) .

(١) انظر : المختصر (٣٠ / ٣) والبرهان (١ / ٧٢٠) .

(٢) أخرجه مسلم : كتاب المساقاة - باب تحريم ثمن الكلب (١٥٦٨ / ٤١) .

من حديث رافع بن خديج .

(٣) رواه مسلم : كتاب المساقاة - باب تحريم ثمن الكلب وحلوان الكاهن ومهر البغي من حديث رافع بن خديج عن رسول الله - ﷺ - قال : «ثمن الكلب خبيث ، ومهر البغي خبيث ، وكسب الحجام خبيث ، وله طرق أخرى أوردتها مسلم في صحيحه ٧٦ / ٧٧ طبعة الشعب بالقاهرة .

(٤) انظر المحصول (٢ / ٧٨ - ٨٠) .

وذنب بعضهم كما حكاه الأمدى وغيره إلى أن إجماع أهل الحرمين ، مكة ، والمدينة والمصريين والبصرة ، والكوفة حجة على غيرهم (١) .

وقيل : بل إجماع الكوفة ، والبصرة فقط حكاه الشيخ أبو إسحاق في اللمع (٢) وقيل : إجماع الكوفة وحدها كما نقل عن حكاية ابن حزم ، وقيل إجماع الكوفة وحدها أو البصرة وحدها كما نقله بعض شراح المحصول .

المسألة الرابعة

في إجماع العترة

المسألة الرابعة : ذهب الشيعة كالإمامية ، والزيدية إلى أن إجماع العترة حجة ، وأرادوا بالعترة علياً ، وفاطمة ، وابنيهما الحسن ، والحسين .

واحتجوا بالكتاب والسنة ، أما الكتاب فقوله تعالى : (إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً) (٣) .

وجه الاستدلال : أن الله تعالى أخبر عن نفي الرجس عن أهل البيت ، والخطأ رجس ، فيكون منفياً عنهم ، وإذا كان الخطأ منفياً عنهم كان إجماعهم حجة ، وأهل البيت هم : علي ، وفاطمة ، وابناهما - رضي الله عنهم - لأن النبي ﷺ لف عليهم كساء لما نزلت هذه الآية أدار النبي ﷺ الكساء وقال : «هؤلاء أهل بيتي وخاصتي ، اللهم أذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً» (٤) وأيضاً فقد نقله ابن عطية في تفسيره عن الجمهور .

(١) انظر الإحكام (١ / ١٨٢) .

(٢) انظر : اللمع ص ٥٩ .

(٣) سورة الاحزاب من الآية ٣٣ .

(٤) رواه مسلم : من حديث عائشة رضي الله عنها (٤ / ١٨٨٣) والترمذي

عن عمر بن أبي سلمة (تحفة الاحوذى ٩ / ٦٦) وأحمد في المستند (٦ / ٢٩٢) كما رواه الحاكم وصححه ، وابن جرير الطبري في التفسير .

وأما السنة فقوله عليه الصلاة والسلام «إني تارك فيكم ما إن تمسكنم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي» (١) فإنه كما دل على أن الكتاب حجة، دل على أن قول العترة حجة .

والجواب عن الآية : أنا لا نسلم انتفاء الرجس في الدنيا لجواز أن يكون المراد به نفي العذاب في الدار الآخرة ، سلمنا لكن لا فصل أن الخطأ رجس ، سلمنا لكن المراد بأهل البيت هؤلاء مع أزواج النبي ﷺ ، فإن ما قبل الآية وما بعدها يدل عليه ، أما ما قبلها فقوله تعالى : (يا نساء النبي لستن كأحد من النساء أن اتقيتن) إلى قوله (وأطعن الله ورسوله) (٢) وأما بعدها فقوله تعالى : (واذكرن ما يتلى في بيوتكن) (٣) . وحينئذ فليس في الآية دليل على أن إجماع العترة وحدهم حجة .

والجواب عن الحديث ما قاله في المحصول : أنه من باب الأحاد ، والعمل بها عندهم بمنع (٤) .

المسألة الخامسة

في إجماع الخلفاء الراشدين

قال البيضاوي : (الخامسة : قال القاضي أبو حازم : إجماع الخلفاء الأربعة حجة لقوله عليه الصلاة والسلام : «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي» . وقيل : إجماع الشيخين لقوله ﷺ : «اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر») .

- (١) أخرجه الترمذي : كتاب المناقب - باب مناقب أهل بيت النبي ﷺ - من حديث زيد بن أرقم ٣٧٨٨ .
- (٢) سورة الاحزاب الآية ٣٢ ، ٣٣ .
- (٣) سورة الاحزاب الآية ٣٤ .
- (٤) انظر : المحصول (٨٢ / ٢) .

أقول : ذهب القاضي أبو حازم (١) والإمام أحمد كما نقله عنه ابن الحاجب إلى إجماع الخلفاء الأربعة ، يعني أبا بكر ، وعمر ، وعثمان ، وعلياً - رضي الله عنهم - حجة مع خلاف غيرهم لقوله عليه الصلاة والسلام : «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي عضوا عليها بالنواجذ» رواه أبو داود ، وكذا الترمذي وصححه هو والحاكم وقال : إنه على شرط الشيخين ، ولكن الرواية «فعليكم» وهو من جملة حديث طويل (٢) .

ووجه الدلالة : أنه ﷺ أمر باتباع سنة الخلفاء الراشدين كما أمر باتباع سنته ، والخلفاء الراشدون هم الخلفاء الأربعة المذكورون لقوله عليه الصلاة والسلام «الخلافة بعدي ثلاثون سنة ثم تصير ملكاً عضواً» (٣) وكانت مدة خلافتهم ثلاثين سنة فثبت المدعى ، وأبو حازم - بالخفاء المعجمة والزاي - من الحنفية تولى القضاء في خلافة المعتضد ، ولأجل مذهبه لم يعتد بخلاف زيد في توريث ذوي الأرحام ، وحكم برد أموال حصلت في بيت مال المعتضد ، وقبل المعتضد فتياه ، وأنفذ قضاءه وكتب به إلى الأفاق .

- (١) هو : محمد بن الحسين بن خلف بن الفراء ، أبو حازم أخو القاضي أبو يعلى ، سمع الدارقطني وابن شاهين وغيرهما ، حدث . خلط في التحديث ، توفي في مصر سنة ٤٣٠ هـ . لسان الميزان ١٤١/٥ ، تاريخ بغداد ٢٥٢/٢ .
- (٢) رواه أحمد في المسند ٤ / ١٢٦ ، وأبو داود : كتاب السنة - باب في لزوم السنة حديث رقم ٤٦٠٧ ، والترمذي : كتاب العلم - باب ما جاء في الأخذ بالسنة واجتناب البدع ٢٦٧٦ ، وابن ماجه : في المقدمة - باب اتباع سنة الخلفاء الراشدين المهديين ٤٢ ، وابن حبان : باب الاعتصام بالسنة حديث رقم ٥ ، والحاكم في المستدرک : كتاب العلم - باب عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين ٩٥ / ١ - ٩٦ ، من حديث العرابض بن سارية .
- (٣) أخرجه الترمذي : كتاب الفتن - باب ما جاء في الخلافة (٢٢٢٦) وقال حديث حسن .

وذهب بعضهم إلى أن إجماع الشيخين أبي بكر وعمر حجة لقوله عليه الصلاة والسلام « اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر » رواه الترمذى ، وقال : حديث حسن (١) .

والجواب عن الحديثين : أن المراد منهما بيان أهليتهم لاتباع المقلدين لهم لا أن إجماعهم حجة وبأنهما معارضتان بنحو قوله عليه الصلاة والسلام : « خذوا شطر دينكم عن الخيرة » (٢) يعنى عائشة رضى الله عنها مع أن قولها ليس بحجة .

المسألة السادسة

في بيان ما يثبت الإجماع

قال البيضاوى : (السادسة : يستدل بالإجماع فيما لا يتوقف عليه كحديث العالم ، ووحدة الصانع لا كإثباته) .

(١) رواه الترمذى : كتاب المناقب - باب في مناقب أبي بكر وعمر - رضى الله عنهما - حديث (٢٦٦٣) كما رواه أحمد في المسند (٣٨٥ / ٥) وابن ماجه في المقدمة - باب فضائل أصحاب رسول الله - ﷺ - فضل أبي بكر رضى الله عنه حديث رقم ٩٧ ، وابن حبان : موارد الظمان - كتاب المناقب - باب فيما اشترك فيه أبو بكر وعمر حديث ٢١٩٣ ، والحاكم في المستدرک كتاب معرفة الصحابة - باب أحاديث فضائل الشيخين (٣ / ٧٥) .

(٢) قال الحافظ ابن حجر في تخریج أحاديث ابن الحجاج : لا أعرف له إسنادا ، ولا رأيته فى شيء من كتب الحديث إلا فى النهاية لابن الأثير (كشف الخفا ١ / ٣٧٤) .

قال ابن كثير : « هذا حديث غريب جدا ، بل هو منكر ، سألت عنه شيخنا الحافظ أبا الحجاج المزى فلم يعرفه ، وقال : لم أقف له على سند إلى الآن ، وقال شيخنا أبو عبد الله الذهبي : هو من الأحاديث الواهية التي لا يعرف لها إسناد .

وقال الزركشى فى المعتبر (٢٠ / ١) ذكره ابن الأثير فى النهاية بلا إسناد ، وهو يدل على أن له أصلا ، لكن اشتهر من الحفاظ أن هذا الحديث لا أصل له .

أقول : المسألة السادسة : فى بيان ما يثبت بالإجماع ، وما لا يثبت به فنقول :

كل شيء لا يتوقف العلم بكون الإجماع حجة على العلم به يجوز أن يستدل عليه بالإجماع سواء كان عقليا ، أو شرعيا ، أو لغويا ، أو دنيويا ، وفى العقلى والدنيوى خلاف ،

وكل شيء يتوقف العلم بكون الإجماع حجة على العلم به لا يصح أن يستدل عليه بالإجماع .

فعلى هذا يستدل بالإجماع على حدوث العالم ، وعلى كون الصانع سبحانه وتعالى واحداً ، لأن العلم بكون الإجماع حجة لا يتوقف على العلم بهما وذلك لأننا قبل العلم بهما يمكننا أن نعلم أن الإجماع حجة بأن نعلم إثبات الصانع بإمكان العالم ، وبحدوث الأعراض ، ثم نعلم بإثبات الصانع صحة النبوة ، ثم نعلم بصحة النبوة كون الإجماع حجة ، ثم نعلم بالإجماع حدوث العالم ، ووحدة الصانع .

(قوله : لا كإثباته) أى لا يستدل بالإجماع على إثبات الصانع ، ولا على كونه متكلما ، ولا على إثبات النبوة ، فإن العلم بكون الإجماع حجة مستفاد من الكتاب ، والسنة ، وصحة الاستدلال بهما موقوفة على وجود الصانع ، وعلى كونه متكلما ، وعلى النبوة ، فلو أثبتنا هذه الأشياء بالإجماع لزم الدور ، لأن ثبوت المدلول متوقف على ثبوت الدليل .

ولقائل أن يقول : ثبوت الإجماع متوقف على العلم بوحدة الصانع بخلاف ما ذكره المصنف ، لأن كون الإجماع حجة متوقف على وجود المجمعين الذين هم من أمة محمد ﷺ ، ولا يصير الشخص منهم إلا بعد إقراره بالشهادتين ، وقال أبو إسحاق فى اللمع : إنه لا يعتمد بالإجماع فى حدوث العالم أيضا (١) .

(١) انظر : اللمع للشيرازى ص ٥٨ .

ومالاً يرفعه فيجوز . وهذا هو المختار للإمام الرازي والأمدى وابن الحاجب ، والبيضاوى (١) .

مثال الأول : اختلافهم في جواز أكل المذبوح بلا تسمية ، فقال بعضهم : يحل مطلقاً سواء كان الترك عمداً أو سهواً ، وقال بعضهم : لا يحل مطلقاً ، فالتفصيل بين العمد والسهو ليس رافعاً لشيء أجمع عليه القائلان الأولان ، بل هو موافق كل قسم منه لقائل .

وأما الثاني : فنقل له المصنف تبعاً للإمام بالجد مع الأخوة ، فإن الأئمة اختلفوا فيه . فقال بعضهم : المال كله للجد . وقال بعضهم : المال بينهما ، فقد اتفق القولان على أن للجد شيئاً من المال ، فالقول بحرماته وإعطاء المال كله للأخ ، قول ثالث رافع لما أجمع عليه الأولان فلا يجوز . وهذا المثال فيه نظر ، فإنه قد نقل عن ابن حزم (٢) في المحلى أنه حكى قولاً أن المال كله للأخ (٣) .

(١) انظر : المحصول (٢ / ٦٢ ، ٦٣) والإحكام (١ / ١٩٨) وما بعدها ، المختصر مع شرح العضد (٢ / ٣٩) .

وفي المسألة آراء أخرى مثل : منع القول الثالث بعد اختلاف الصحابة - رضي الله عنهم - دون من بعدهم . انظر : شرح تنقيح الفصول ص ٣٢٨ ، أصول السرخسي (١ / ٣١٠ وما بعدها) تيسير التحرير (٣ / ٢٥١) شرح الكوكب المنير (٢ / ٢٦٤ وما بعدها) .

(٢) هو . على بن أحمد بن سعيد بن حزم ، الاموى الظاهري ، كان حافظاً عالماً بعلوم الحديث والفقه مستنبطاً من ظاهر الكتاب والسنة ، بعد أن كان شافعي المذهب ، من مؤلفاته والمحلى ، في الفقه . والإحكام في أصول الأحكام ، في أصول الفقه على مذهب أهل الظاهر . توفي سنة ٤٥٦ هـ .

انظر في ترجمته : (تذكرة الحفاظ ٣ / ١١٤٦ ، وفيات الأعيان ٣ / ١٣ ، الفصل في الملل والنحل ٤ / ٢) .

(٣) وقول ابن حزم هذا متفرع على مذهبه من أنه يجوز إحداث قول ثالث . انظر : (الإحكام لابن حزم ١ / ٥٠٧) .

الباب الثاني

في أنواع الإجماع

قال البيضاوى : (الباب الثاني : في أنواع الإجماع ، وفيه مسائل :
الأولى : إذا اختلفوا على قولين ، فهل لمن بعدهم إحداث قول ثالث ؟
والحق أن الثالث إن لم يرفع مجعاً عليه جاز وإلا فلا ، مثاله : ما قيل في الجدة مع الأخ ، الميراث للجد ، وقيل : لها فلا سبيل إلى حرمانه ، قيل : اتفقوا على عدم الثالث . قلنا : كان مشروطاً بعدمه فزال بزواله . قيل :
وارد على الواحداني . قلنا : لم يعتبر فيه إجماعاً . قيل : إظهاره يستلزم تخطئة الأولين ، وأجيب : بأن المخدور هو التخطئة في واحد وفيه نظر) .

المسألة الأولى

في إحداث قول ثالث بعد قولين في المسألة ، إذا تكلم المجتهدون جميعهم في مسألة واختلفوا فيها على قولين فهل لمن يأتي بعدهم من المجتهدين إحداث قول ثالث ، اختلف العلماء في ذلك على ثلاثة أقوال :

القول الأول : أنه لا يجوز إحداث قول ثالث مطلقاً ، سواء كان القول الثالث رافعاً لما اتفق عليه المجتهدون الأولون أم غير رافع له ، وإلى هذا ذهب جمهور العلماء .

القول الثاني : يجوز مطلقاً ، وإلى هذا ذهب أهل الظاهر ، وبعض الحنفية .

القول الثالث : التفصيل بين ما يرفع حكماً متفقاً عليه فلا يجوز ،

احتج المانعون مطلقاً بوجهين :

أحدهما : أن أهل العصر الأول قد اتفقوا على عدم القول الثالث ، وعلى امتناع الأخذ به ، فإنهم لما اختلفوا على قوانين فقد أوجب كل من الفريقين الأخذ إما بقوله أو بقول الآخر ، وتجويز القول الثالث برفع ذلك كله فكان باطلاً .

أجاب المصنف : بأن ذلك الاتفاق كان مشروطاً بعدم القول الثالث ، فإذا ظهر ذلك القول فقد زال الإجماع بزوال شرطه .

اعترض الخصم على هذا الجواب فقال : لو صح ما ذكرتم لكان الإجماع على القول الواحد ليس بمحجة ، لأنه يمكن أن يقال فيه أيضاً : وجوب الأخذ بالقول الذي أجمعوا عليه مشروط بعدم القول .

الثاني : فإذا وجد القول الثاني فقد زال الإجماع بزوال شرطه .

وأجاب المصنف : بأن هذا الاشتراط وإن كان ممكناً أيضاً في الإجماع الواحداني ، أي الإجماع على القول الواحد ، لسكنتهم أجمعوا على عدم اعتباره فيه ، فليس لنا أن نتحكم عليهم بوجوب التسوية بين الإجماع الواحداني ، والإجماع على القولين .

وهذا الجواب ذكره الإمام (١) ، وأتباعه .

واعترض عليه صاحب التلخيص (٢) بأن الاستدلال بإجماعهم على

(١) انظر : المحصول (٢ / ٦٣) .

(٢) هو : أحمد بن أبي أحمد ، المعروف بابن القاص الطبري ، أبو العباس الشافعي . كان إمام وقته في طبرستان ، من مؤلفاته : التلخيص ، في فقه الإمام الشافعي طبع في مكتبة نزار الباز بمكة المكرمة . توفي ابن القاص سنة ٣٣٥ هـ وقيل : ٣٣٦ هـ . انظر في ترجمته : (طبقات الشافعية الكبرى ٣ / ٥٩ ،

وفيات الاعيان ١ / ٥١) .

عدم اعتبار هذا الشرط إنما يعتبر بعد اعتبار الإجماع فلو اعتبرنا الإجماع به لزم الدور .

(قوله : قيل إظهار الخ) هذا هو الدليل الثاني ، وتقريده أن إظهار القول الثالث إنما يجوز إذا كان حقاً ، لأن الباطل : لا يجوز القول به ، والقول بكونه حقاً يستلزم تخطئة الفريقين الأولين ، وتخطئتهما تخطئة لجميع الأمة وهو غير جائز .

وأجاب المصنف : بأن المحذور إنما هو تخطئتهم فيما أجمعوا فيه على قول واحد ، وأما فيما اختلفوا فيه فلا . لأن غاية ذلك تخطئة بعضهم في أمر وتخطئة البعض الآخر في غير ذلك الأمر . قال المصنف : وفيه نظر ، ولم يلبه على وجه النظر ، وتوجيهه أن الأدلة المقتضية لعصمة الإمام عن الخطأ شائعة للصورتين والتخصيص لا دليل عليه .

وهذا الجواب لم يذكره الإمام ولا يختصرو كلامه ، بل أجابوا : بأننا لانعلم أن إظهار القول الثالث يستلزم تخطئة الفريقين الأولين بناء على أن كان مجتهد مصيب ، صلنا أن المصيب واحد لأن التمكن من إظهار الثالث لا يستلزم كونه حقاً لأنه يجوز للمجتهد أن يعمل بما ظنه حقاً وإن كان خطأ في نفس الأمر .

وهذا الجواب فيه نظر لإمكان جريانه في الإجماع الواحداني ، وصورة هذه المسألة : أن يتكلم المجتهدون جميعهم في المسألة ، ويختلفوا فيها على قوانين كما أشرنا إليه أولاً وصرح به الفزالي في المستصفي (١) .

وأما مجرد نقل القوانين عن عصر من الأعصار فإنه لا يكون مانعاً من إحداث الثالث ، لأننا لانعلم هل تكلم الجميع فيها أم لا ، فافهمه ينحل به إشكالات وأوردت على الشافعي في مسائل .

(١) انظر : المستصفي (١ / ١٢٤) .

المسألة الثانية

في إحداهما فرق بين المسألتين - بعد عدم الفرق

قال البيضاوي : (الثانية : إذا لم يفصلوا بين مسألتين ، فهل لمن بعدهم الفصل ؟ والحق إن نصوا بعدم الفرق أو اتحد الجامع كتوريث العمة ، والحالة ، لم يجوز لأنه رفع مجمع عليه وإلا جاز ، وإلا يجب على من ساعد مجتهداً في حكم مساعدته في جميع الأحكام . قيل : أجمعوا على الاتحاد . قلنا : عين الدعوى . قيل : قال الثوري : الجماع ناسياً بفطر ، والآكل لا . قلنا : ليس بدليل) .

أقول : إذا لم يفصل المجتهدون بين مسألتين ، بل أجاب بعضهم فيها بالنفي ، وبعضهم بالإثبات ، فهل لمن يأتي بعدهم من المجتهدين الفصل ؟ فيه تفصيل سند كره .

وهذه المسألة قريبة في المعنى من التي قبلها ، فإن التفصيل بينهما بعد إطلاق الفريقين إحداهما لقول ثالث فيهما ، ولأجل ذلك لم يفردا الأمدى ، ولا ابن الحاجب بل جعلاهما مسألة واحدة ، وحكما عليهما بالحكم السابق ، ولكن الفرق بينهما أن هذه المسألة مفروضة فيها إذا كان محل الحكم متعدداً ، وأما تلك ففيها إذا كان متحداً .

وحاصل التفصيل الذي في هذه المسألة : أنهم إن نصوا على أنه لا فرق بين المسألتين فلا يجوز الفصل ، وإليه أشار بقوله : (إن نصوا بعدم الفرق) وعداه بالباء لتضمنه معنى صرحوا .

وهذا القسم لا نزاع فيه ، ولهذا جزم به الإمام في المحصول (١) ، وقال

(١) انظر : المحصول (٢ / ٦٤ ، ٦٥) .

في الحاصل : إنه لا سبيل إلى الخلاف فيه ، وكلام الكتاب ، والمنتخب يقتضي إجراء الخلاف فيه ، والقول به غير ممكن ، وأما إذا لم ينصوا على عدم الفرق ففيه ثلاثة مذاهب :

أحدها : الجواز مطلقاً .

والثاني : المنع مطلقاً .

والثالث اختاره المصنف أنه إن اتحد الجامع بين المسألتين فلا يجوز كتوريث العمة ، والحالة ، فإن علة توريثهما أو عدم توريثهما كونهما من ذوى الأرحام . وكل من ورث واحدة أو عنهما قال في الأخرى كذلك . فصار ذلك بمثابة قولهم لا تفصلوا بينهما . وإن لم يتحد الجامع بينهما فيجوز كما إذا قال بعضهم : لا زكاة في مال الصبي ، ولا في الحلى المباح ، وقال بعضهم : بالوجوب فيهما ، فيجوز الفصل .

واستدل المصنف عليه بقوله : (وإلا وجب) أي لو لم يجوز الفصل لكان كل من ساعداً مجتهداً في حكم ، أي وافقه عليه يجب عليه أن يساعده في جميع الأحكام ، وهو باطل اتفاقاً ، ووجه الملازمة أن امتناع التفصيل يقتضي موجباً ولا موجب سوى موافقة بعض المجتهدين في حكم إحدى المسألتين .

استدل المانعون مطلقاً بأن فتوى بعضهم بالتحليل فيهما ، وبعضهم بالتحريم فيهما إجماع على اتحاد الحكم فلا يجوز خلافه .

وأجاب المصنف بقوله : قلنا : عين الدعوى ، أي لا نسلم أن عدم التفصيل لإجماع على اتحاد الحكم ، فإنه عين النزاع ، بل نتبرع ونقول : لا يدل عليه ، لأن عدم القول بالتفصيل غير القول بعدم التفصيل ، أو معناه أنه لا محذور في مخالفة هذا الإجماع ، فإن الواقع منهم ليس هو (٢١ - الأسنوى - ج ٢)

التنصيب على الاتحاد ، بل الاتحاد في قواهم ، ونحن لانسلم أنه يمنع من الفصل ، فإن ذلك أول المسألة .

وهذا الثاني هو جواب الموصول (١) ، ولم يجب عنه في المنتخب بشيء . واحتج المجوزون مطلقاً بأن الناس اختلفوا في تعاطي المفطرات ناسياً . ثم إن الثوري فصل بينهما مع اتحادهما في العلة فقال : اجماع ناسياً يفطر . بخلاف الأكل ناسياً .

وأجاب المصنف : بأن مذهب الثوري ليس بحجة حتى يجوز التمسك به ، بل يجوز أن يكون هو من المخالفين في هذه المسألة ، ولم يجب الإمام ، ولا أتباعه عن هذا ، وكانهم تركوه لوضوحه .

المسألة الثالثة

في الاتفاق على حكم بعد الاختلاف فيه من أهل العصر .

قال البيضاوي : (الثالثة : يجوز الاتفاق بعد الاختلاف خلافاً للصيرفي ، لنا : الإجماع على الخلافة بعد الاختلاف ، وله ما سبق .

الرابعة : الاتفاق على أحد قولي الأولين ، كالاتفاق على حرمة بيع أم الولد ، والمتممة لإجماع خلافاً لبعض الفقهاء والمتكلمين ، لنا : أنه سميّل المؤمنين . قيل : فإن تنازعتم أوجب الرد إلى الله تعالى . قلنا : زال الشرط . قيل : أصحابنا كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم . قلنا : الخطاب مع العوام الذين في عصره . قيل : اختلافهم إجماع على التخيير ، قلنا : ممنوع) .

أقول : هل يجوز اتفاق أهل العصر على الحكم بعد اختلافهم فيه . يعني على أن انقراض العصر ، أي موت المجمعين ، هل هو شرط في اعتبار الإجماع ؟ فيه خلاف يأتي ، فإن قلنا : باعتبار موتهم فلا إشكال في جواز اتفاقهم بعد الاختلاف .

(١) المصدر السابق ص ٦٥ .

وإن قلنا : إن موتهم لا يعتبر في جواز اتفاقهم مذاهب . أحدها : أنه ممنوع ، ونقله في البرهان عن القاضي ، ونقله المصنف تبعاً للإمام عن الصيرفي .

والثاني : يجوز واختاره الإمام ، وأتباعه ، وابن الحاجب (١) .

والثالث : إن لم يستقر الخلاف جاز وإلا فلا ، وهذا التفصيل هو مختار لإمام الحرمين ، فإنه قال بعد حكاية القوانين الأولين : والرأي الحق عندنا كذا وكذا ، واختاره أيضاً الأمدى ، وإذا قلنا : بالجواز ففي الاحتجاج به مذهبان : اختار ابن الحاجب أنه يحتاج به ، ونقله في البرهان عن معظم الأصوليين ، واستدل المصنف بقتضيه (٢) .

الأدلة

استدل على الجواز بإجماع الصحابة على خلافة أبي بكر بعد اختلافهم فيها ، ولك أن تقول : لانسلم أن هذا الإجماع كان بعد استقرار الخلافة ، وحينئذ فلا يطابق الدعوى ، لأنها أعم . صلنا لكن الخلاف لا يتوقف على الإجماع بل يجب الانقياد إليها بمجرد البيعة ،

دليل الصيرفي

استدل للصيرفي بما سبق في المسألة الأولى ، وهو أن اختلاف الأمة على قوانين إجماع على جواز الأخذ بكل منهما اجتهداً ، وتقليداً ، فلو جاز الاتفاق بعد ذلك لكان يجب الأخذ بالقول الذي اتفقوا عليه ، ويلزم من ذلك رفع الإجماع بالإجماع ، وهو باطل .

(١) انظر : البرهان (١ / ٧١٠ ، ٧١١) والمحصل (٢ / ٦٦) والمختصر مع

الشرح (٢ / ٤٢ ، ٤٣) .

(٢) انظر : البرهان (١ / ٧١٠ - ٧١٣) والإحكام للأمدى (١ / ٢٠٦)

والمختصر مع الشرح (٢ / ٤٢ ، ٤٣) .

وجوابه ما تقدم أيضاً : وهو أن الإجماع على التغير مشروط بعدم الاتفاق ، فإذا اتفقوا فيزول بزوال شرطه .

المسألة الرابعة

في جواز اتفاق أهل العصر اللاحق على أحد قولين للعصر السابق .

المسألة الرابعة : إذا اختلف أهل العصر على قولين . ثم حدث بعدهم مجتهدون آخرون ، فقال الإمام أحمد . والأشعري ، وغيرهما : يستحيل اتفاقهم على أحد قولين ، واختاره الأمدى ، والصحيح عند الإمام ، وابن الحاجب ، وغيرهما إمكانه .

ومثل له المصنف تبعاً لابن الحاجب باتفاق العلماء على تحريم بيع أم الولد مع أن علياً ، وابن مسعود ، وجابر بن عبد الله ، وابن الزبير ، وابن عباس في رواية عنه ، وعمر بن عبد العزيز كانوا يقولون بالجواز ، وباتفاقهم أيضاً على تحريم المنة . يعنى تحريم نكاح المرأة إلى مدة ، مع أن ابن عباس كان يفتى بالجواز في أول الأمر ، وفي المثاليين نظر .

أما الأول فقال الأمدى : لأن حصول الإجماع فيه لأن الشيعة يقولون بالجواز (١) .

وأما الثاني : فنقل الماوردى وغيره أن ابن عباس رجع فأفتى بالتحريم ، فعلى هذا لا يكون مطابقاً لهذه المسألة بل يكون مثالا للمسألة السابقة ، وإذا قلنا بجواز الاتفاق بعد الاختلاف فقال الإمام وأتباعه : يكون إجماعاً محتجاً به .

واستدل عليه المصنف بأنه سبيل المؤمنین فيجب اتباعه لقوله تعالى : (ويتبع غير سبيل المؤمنين) (٢) وقال بعض المتكلمين ، وبعض الفقهاء :

(١) انظر : الإحكام (٢٠٢/١ ، ٢٠٤) والمحصل (٦٦/٢) وما بعدها .

(٢) سورة النساء من الآية ١١٥ .

لا أثر لهذا الإجماع ، وهو مذهب الشافعى رضى الله عنه كما قال الغزالي في المنحول ، وابن برهان في الأوسط ، وقال في البرهان : إن ميل الشافعى إليه ، قال : ومن عباراته الرشيقة في ذلك قوله : «إن المذاهب لا تموت بموت أصحابها» (١) ، ولم يرجح ابن الحاجب شيئاً مع ترجيحه أن الاتفاق إذا صدر من المختلفين يكون حجة ، كما قلناه عنه في المسألة السابقة ، وسببه أن تلك المسألة ليس لغير المجتهدين فيها قول يخالف المجتهدين بخلاف هذه ، ومن ثمة الخلاف في هذه المسألة تنفيذ قضاء من حكم بصحة بيع أم الولد ، وسقوط الحد عن الواطىء في نكاح المنة ، وأخبرني بعض من أثق به أن قاضى المدينة أخبره أن بالمدينة مكاناً موقوفاً على نكاح المنة ، ومستحباً موقوفاً على الاغتسال من وطئها .

الأدلة

استدل الفاتلون بأنه ليس بإجماع بثلاثة أدلة :

الأول : قوله تعالى : (فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول) (٢) والنزاع قد حصل فوجب رده إن كتاب الله تعالى ، وسنة رسوله لا إلى الإجماع .

وأجاب الإمام بوجهين :

أحدهما : أن الرد إلى الإجماع رد إلى الله ورسوله .

الثاني : أن وجوب الرد إلى الله ورسوله مشروط بالتنازع ، وقد زال التنازع في العصر الثاني . فيزول وجوب الرد ، واقتصر المصنف على هذا ، وفيه نظر ، فإن الشرط إنما هو وجود التنازع ، وقد وجد حصول الاتفاق

(١) انظر : المنحول ص ٣٢٠ ، والبرهان (١ / ٧١٠) .

(٢) سورة النساء من الآية ٥٩ .

بعد ذلك لا يتأني حصوله ، كما إذا قال لعبد: إن خالفني فأنت حر . فخالفه ثم وافقه .

الدليل الثاني : قوله ﷺ : « أصحابي كالنجوم بأيهم اقتسدتُم اهتديتم » (١) .

دل الحديث على حصول الاهتداء بالافتداء بقول كل واحد منهم سواء حصل بعد ذلك اتفاق أم لا ، فلو أوجبنا الأخذ بما اتفق عليه أهل العصر الثاني لزم التقييد بحالة عدم الاتفاق وهو خلاف الظاهر .

وجوابه : أن الخطاب مع العوام ، أي المقلدين دون المجتهدين ، لأن المجتهد لا يقلد المجتهد . ولأن قول الصحابي ليس بحجة كما سيأتي ، وهؤلاء العوام الذين خوطبوا هم الموجودون في عصر الصحابة خاصة ، لأن خطاب المشافهة لا يتناول من يحدث بعدهم ، وحينئذ فلا يكون الخطاب

(١) أخرجه ابن عبد البر في كتابه جامع بيان العلم وفضله (٢ / ١١١) من حديث جابر بن عبد الله مرفوعاً ، ثم قال : « هذا إسناد لا تقوم به حجة ، لأن الحارث بن غصين مجهول » .

ورواه البيهقي في المدخل من حديث ابن عمرو بن عباس بنحوه من وجه آخر من مراسلته قال : « متنه مشهور ، وأسانيده ضعيفة ، ولم يثبت في إسناد ، وأخرجه ابن حزم في ملخص إبطال القياس » ، ثم قال : « وهذا لم يصح » . والحديث روايات أخرى كثيرة ، لكنها لم تسلم من الطعن . وعلى فرض صحته فقد أوله المزي في نقله عن ابن عبد البر في كتابه : جامع بيان العلم وفضله (٢ / ١١٠) : « . . . إن صح هذا الخبر فعنه : فيما نقلوا عنه وشهدوا به عليهم . فكلهم ثقة مؤتمن على ما جاء به لا يجوز عندي غير هذا ، وأما ما قالوا فيه برأيهم ، فلو كان عند أنفسهم كذلك ما خطأ بعضهم بعضاً ، ولا أنكر بعضهم على بعض ، ولا رجع منهم أحد إلى قول صاحبه ، فتدبر » .

متناولاً لخواص أهل العصر الثاني لما قلناه أولاً ، ولا لعوامهم لما قلناه ثانياً ، وإذا لم يكونوا مخاطبين به لم تبق فيه دلالة على هذه المسألة ، لأن الكلام في اتفاق العصر الثاني .

وفي الجواب نظر ، لأن خطاب المشافهة بهم بأدلة خارجية وإلا لم يكونوا عامورين الآن وهو باطل ، وأيضاً فالمسألة باقية بحالها في العوام المخاطبين وذلك فيما إذا بلغوا رتبة الاجتهاد ، وانفقوا بعد انقراض أولئك ، ولأجل ما قلناه لم يذكر الإمام ، ولا صاحب الحاصل هذا الجواب بل أجاباً بتخصيص الحديث .

الثالث : أن اختلاف أهل العصر الأول على قولين مثلاً إجماع منهم على التخيير ، أي على جواز الأخذ بكل منهما ، فلو كان الاتفاق على أحدهما إجماعاً مانعاً من الأخذ بخلافه لزم تعارض الإجماعين .

وأجاب المصنف (بقوله : قلنا : ممنوع) أي لا نسلم أن اختلافهم إجماع على التخيير فإن كل واحد من الفريقين يعتقد خطأ الآخر أو معناه ، لا نسلم أن هذا الإجماع الذي على التخيير يعارضه لإجماع الآخر ، وإنما يلزم ذلك أن لو لم يكن الإجماع الأول مشروطاً بعدم الإجماع الثاني وليس كذلك ، بل هو مشروط بعدمه ، فإذا وجد زال الأول لزوال شرطه ، وهذا الجواب هو المذكور في المحصول ، والحاصل ، وقد وقع التصريح به في بعض النسخ فقال : قلنا زال بزوال شرطه (١) .

المسألة الخامسة

موت إحدى الطائفتين يجعل قول الباقي حجة

قال البيضاوي : (الخامسة : إذا اختلفوا فأتت إحدى الطائفتين بصير قول الباقي حجة لكونه قول كل الأمة .

(١) انظر : المحصول (٢ / ٦٨ ، ٦٩) .

السادسة : إذا قال البعض وسكت الباقيون ، فليس بإجماع ولا حجة ، وقال أبو علي : إجماع بعدم . وقال ابنه : هو حجة ، لنا : أنه ربما سكت لتوقف ، أو خرف ، أو تصويب كل مجتهد ، قيل : يتمسك بالقول المنتشر ما لم يعرف له مخالف ، جوابه : المنع ، وأنه إثبات الشيء بنفسه فرع قول البعض فيما نعم به البلوى ، ولم يسمع خلافه كقول البعض وسكوت الباقيين .

أقول : إذا اختلف أهل العصر على قولين ، ثم ماتت إحدى الطائفتين ، أو ارتدت كما قاله في المحصول ، فإنه يصير قول الباقيين حجة لسكونه قول كل الأمة ، وهذا هو الذي جزم به الإمام ، وأتباعه وصرحوا بكونه إجماعاً أيضاً ، وهو يؤخذ من تعليل المصنف ، وذكر ابن الحاجب هذه المسألة في أثناء اتفاق أهل العصر الثاني على أحد قولي العصر الأول ، وحكى عن الأكثرين أنه لا يكون إجماعاً ، وذكر الأمدى نحوه أيضاً (١) .

المسألة السادسة

في الإجماع السكوتي

إذا قال بعض المجتهدين قولا وعرف به الباقيون فسكتوا عنه ولم ينكروا عليه ففيه مذاهب .

أصحها عند الإمام أنه لا يكون إجماعاً ، ولا حجة ، لما سيأتي ، ثم قال هو والأمدى : إنه مذهب الشافعي (٢) ، وقال في البرهان : إنه ظاهر

- (١) انظر في هذه المسألة : المحصول (٢ / ٧٠) والمختصر مع شرح العضد (٢ / ٤١) والإحكام للأمدى (١ / ٢٠٦ ، ٢٠٧) .
(٢) انظر : المحصول (٢ / ٧٤) والإحكام (١ / ١٨٦ ، ١٨٧) .

مذهب الشافعي (١) ، وقال الغزالي في المنحول : نص عليه الشافعي في الجديد (٢) .

والثاني : وهو مذهب أبي علي الجبائي : أنه إجماع بعد انقراض عصرهم لأن استمرارهم على السكوت إلى الموت يضعف الاحتمال .

والثالث : قاله أبو هاشم بن أبي علي : إنه ليس بإجماع لكنه حجة ، وحكى في المحصول عن ابن أبي هريرة أنه إن كان القائل حاكماً لم يكن إجماعاً ولا حجة ، وإلا فنعم (٣) .

وحكى الأمدى عن الإمام أحمد ، وأكثر الحنفية : أنه إجماع وحجة ، واختار الأمدى أنه إجماع ظني يحتاج (٤) به ، وهو قريب من مذهب أبي هاشم ، ووافقه ابن الحاجب في المختصر الكبير ، وأما في المختصر الصغير فإنه جعل اختباره محصوراً في أحد مذهبين وهما : القول بكونه إجماعاً ، والقول بكونه حجة (٥) ، والذي ذكره الأمدى هنا محمله قبل انقراض العصر ، وأما بعد انقراضه فإنه يكون إجماعاً على ما نبه عليه في مسألة انقراض العصر (٦) .

واعلم أن الشافعي قد استدلل على إثبات الفياس وخبر الواحد بأن بعض الصحابة عمل به ، ولم يظهر من الباقيين إنكار فكان ذلك إجماعاً . قال في المعالم : وهذا يناقض ما تقدم نقله عنه . وأجاب ابن التلساني : بأن

- (١) انظر : البرهان (١ / ٦٩٩) .
(٢) انظر : المنحول ص ٣١٨ .
(٣) انظر : المحصول (٢ / ٧٥ ، ٧٦) .
(٤) انظر : الإحكام (١ / ١٨٧ ، ١٨٨) .
(٥) انظر : المختصر مع الشرح (٢ / ٣٧) .
(٦) انظر : الإحكام (١ / ١٨٩ وما بعدها) .

السكوت الذى تمسك به الشافعى فى القياس ، وخبر الواحد ، هو السكوت المتكرر فى وقائع كثيرة ، وهو يبنى جميع الاحتمالات الآتية .

الأدلة

الدليل على أنه ليس بإجماع ولا حجة : أن السكوت يحتمل أن يكون لأجل التوقف فى الحكم إما لكونه لم يجتهد فيه ، أو لكونه اجتهد فلم يظهر له شيء ، ويحتمل أن يكون الخوف من القائل أو المقول له كقول ابن عباس وقد أظهر مخالفة عمر فى القول بعد موته كان رجلا مهيأ فبهته ، ويحتمل أن يكون سكت عن الإنكار لاعتقاده أن كل مجتهد مصيب إلى غير ذلك من الاحتمالات ، ولما احتمل السكوت هذه الوجوه لم يكن فيه دلالة على الرضا وهو معنى قول الشافعى لا ينسب إلى ساكت قول .

دليل أبى هاشم : احتج أبو هاشم على كونه حجة بأن العلماء لم يزالوا يتمسكون فى كل عصر بالقول المنتشر بين الصحابة إذا لم يعرفوا له مخالفا ، فدل على جواز الأخذ بقول البعض وسكوت الباقيين .

والجواب : المنع ، أى لا نسلم أنهم كانوا يتمكسون به ، فإن وقع منهم شيء فلهل وقع من يعتقد حججه ، أى على وجه الإلزام ، أو على وجه الاستئناس به ، وأيضا فالاستدلال به لإثبات للشيء بنفسه ، فإن القول المنتشر مع عدم الإنكار هو قول البعض وسكوت الباقيين .

فروع

اعلم أنه إذا قال بعض المجتهدين قولاً ولم ينتشر ذلك القول بحيث يعلم أنه باطل الجميع ، ولم يسمع من أحد ما يخالفه ، فهل يكون كما إذا قال البعض وسكت الباقيون عن إنكاره أم لا ؟ اختلفوا فيه كما قاله فى المحصول ، فمنهم من قال : يلحق به ، لأن الظاهر وصوله إليهم ، ومنهم من قال : لا يلحق به ،

لأننا لا نعلم هل بلغهم أم لا ؟ واختاره الأمدى ، ومنهم من قال : إن كان ذلك القول فيما تعم به البلوى ، أى بما تمس به الحاجة إليه ، كتمس الذكر فيكون كقول البعض وسكوت الباقيين ، لأن عموم البلوى يقتضى حصول العلم به ، وإن لم يكن كذلك فلا لاحتال الذهول عنه . قال الإمام : وهذا التفصيل هو الحق ، ولهذا جزم به فى الكتاب (١) .

(١) انظر فى هذه المسألة : المحصول (٧٦ / ٢) والإحكام للأمدى (١ / ١٨٨ ، ١٨٩) .

الباب الثالث

في شرائط الإجماع

قال البيضاوي : (الباب الثالث في شرائطه وفيه مسائل :

الأولى : أن يكون فيه قول كل عالمي ذلك الفن ، فإن قول غيرهم بلا دليل فيسكون خطأ ، فلو خالفه واحد لم يكن سبيل السكل . قال الخطاط ، وابن جرير ، وأبو بكر الرازي : المؤمنون يصدق على الأكثر . قلنا : مجازا ، قالوا : عليكم بالسواد الأعظم . قلنا : يوجب عدم الالتفات إلى مخالفة الثلث) .

أقول : عقد المصنف هذا الباب لبيان ما يكون شرطا في الإجماع ومالا يكون شرطا فيه مما يظن أنه شرط وذكر فيه خمس مسائل :

المسألة الأولى

يشترط في الإجماع أن يجتمع فيه قول عالمي كل فن

أي أن الإجماع في كل فن من الفنون يشترط أن يكون فيه قول جميع علماء ذلك الفن في ذلك العصر ، فلا عبرة بقول العوام ، ولا بقول علماء فن في غير فنهم ، لأن قولهم فيه يكون بلا دليل لكونهم غير عالمين بأدلته ، والفقهاء بلا دليل خطأ لا يعتد به ، ومنهم من اعتبر قول الأصولي في الفقه إذا كان متمكنا من الاجتهاد واختاره الإمام ، ومنهم من عكس ، ومنهم من قال : لا بد من موافقة العوام أيضا واختاره الأمدى (١) .

(١) انظر : المحصول (٩٣ / ٢) والإحكام (١٦٧ / ١) وما بعدها .

يشترع على اشتراط قول جميع المجتهدين أنه إذا خالف واحد فلا يكون قول غيره إجماعا ، ولا حجة ، لأن أدلة الإجماع كقوله تعالى : (ويتبع غير مبيل المؤمنين) (١) لا تتناول ذلك لأن قول البعض ليس هو سبيل السكل ، وهذا هو اختيار الإمام ، والأمدى (٢) .

وقال ابن الحاجب : إنه إذا نذر المخالف لا يكون إجماعا قطعا ، قال : لكن الظاهر أنه حجة لأنه يبعد أن يكون الراجح من الأقلين (٣) .

وقال أبو الحسين الخطاط ، ومحمد بن جرير الطبري ، وأبو بكر الرازي : ينعقد الإجماع مع مخالفة الواحد والاثنين كما نقله عنهم الإمام (٤) ، وعبر المصنف عنه بالأكثر .

الأدلة

استدل أبو الحسين ومن معه بدليلين :

أحدهما : أن لفظ المؤمنين الوارد في قوله تعالى : (ويتبع غير مبيل المؤمنين) وفي غيره من الأدلة يصدق على أكثر المؤمنين كما يقال للبقرة : إنها سوداء ، وإن كانت فيها شعرات بيض ، وإذا صدق على الأكثر كان قولهم حجة لأنه سبيل المؤمنين .

وجوابه : أن لفظ المؤمنين إنما يصدق على الأكثر مجازا ، فإن الجمع المعروف « بأل » حقيقة في الاستغراق ، ولهذا يصح أن يقال : إنهم ليسوا كل المؤمنين .

(١) سورة النساء من الآية ١١٥ .

(٢) انظر : المحصول (٨٥ / ٢) والإحكام للأمدى (١٧٤ / ١) وما بعدها .

(٣) انظر : المختصر مع شرح العضد (٣٤ / ٢) .

(٤) انظر : المحصول (٨٥ / ٢) .

الثاني : قوله عليه الصلاة والسلام : « عليكم بالسواد الأعظم » (١) .
وجه الدلالة : أنه أمر باتباع السواد الأعظم ، والسواد الأعظم هم الاكثرون ، فيكون قولهم حجة .

وأجاب في المحصول : بأن السواد الأعظم ، هم كل الامة ، لأن كل ماعدا الكل فالكل أعظم منه ، ولولا ما ذكرناه لسكان نصف الامة إذا زاد على النصف الآخر بواحد يكون قولهم حجة وليس كذلك ، وإليه أشار المصنف (بقوله : مخالفة الثابت) - وهو بضم التاء - أي ثلث الامة ، ويحتمل أن تكون التاء مفتوحة وأن يكون الثلاث التي هي اسم العدد ، فإن الجماعة الذين نقل المصنف عنهم الخلاف في هذه المسألة يسلمون أن مخالفة الثلاثة قاذحة كما اقتضاء كلام الإمام ، ونقل الامدى عن قوم أن عدد الأقل إن بلغ عدد التواتر قدح في الإجماع والإفلا (٢) .

المسألة الثانية

في سند الإجماع

قال البيضاوى : (الثانية : لا بد له من سند ، لأن الفتوى بدونه خطأ . قيل : لو كان فهو الحجة . قلنا : يكونان دليلين . قيل : صححوا بيعع المراضاة بلا دليل . قلنا : لا بل ترك اكتفاء بالإجماع) .

(١) هذا الحديث روى بعده طرق كلها فيها طعن : فقد أخرجه أحمد في المسند (٣٠٨ / ٤) من قول أبي أمامة الباهلي ، كما أخرجه من كلام عبد الله بن أبي أوفى سعيد بن جهمان بلفظ : « ويحك يا ابن جهمان ، عليك بالسواد الأعظم » ، وأخرجه ابن ماجه عن أنس مرفوعاً « إن أمي لا تجتمع على ضلالة » ، فإذا رأيت اختلافاً فليحكم بالسواد الأعظم ، في كتاب الفتن - باب السواد الأعظم ٣٩٥٠ ، وفي إسناده أبو خلف الألحى : حازم بن عطاء وهو ضعيف .

(٢) انظر : المعتمد (٤٨٧ / ٢) والمحصول (٨٧ / ٢) والإحكام للامدى (١٧٤ / ١) .

أقول : ذهب الجمهور إلى أن الإجماع لا بد له من شيء يستند إليه من نص أو قياس ، لأن الفتوى بدون المستند خطأ لكونه قولاً في الدين بغير علم والامة معصومة عن الخطأ .

ولقائل أن يقول إنما يكون خطأ عند عدم الإجماع عليه ، أما بعد الإجماع فلا ، لأن الإجماع حق ، وحكى الامدى وغيره عن بعضهم أنه لا يشترط المستند ، بل يجوز صدوره عن توفيق بأن يوفقهم الله تعالى لاختيار الصواب ، ولما حكى الإمام هذا المذهب عبر عن التوفيق بالتبخيخ تبعاً لصاحب المعتمد وهو - بالخاء المعجمة - وظن صاحب التحصيل : أن المراد بالتبخيخ هو الشبهة فصرح به ، وهو مردود ، فإنه غير مطابق للأدلة ، ولأن الإمام قد نص في المسألة التي تلى هذه على جواز الإجماع عن الشبهة ، واقتضى كلامه أن لا خلاف فيها ، والمراد بالشبهة هو الدليل الظنى كإخبار الأحاد والعمومات (١) .

أدلة المخالفين

احتج الخصم بدليلين :

أحدهما : أن الإجماع لو كان له عند سكان ذلك البلد هو الحجة ، وحيث فلا يكون للإجماع فائدة .

وأجاب المصنف : بأن الإجماع والسند يكونان دليلين واجتماع الدليلين على الحكم جائز ومفيد .

وأجاب ابن الحاجب أيضاً : بأن فائدته سقوط البحث عن الدليل ، وحرمة المخالفة الجائرة قبل انعقاد الإجماع لكونه مقطوعاً به ، وبأن ما ذكره يقتضى أنه لا يجوز انعقاده عن دليل ولا قائل به .

(١) انظر في هذه المسألة : الإحكام للامدى (١٩٣ / ١) والمحصول (٨٨ / ٢) والتحصيل للاموى (٨٠ ، ٧٩ / ٢) .

الدليل الثاني : أنه لو توقف الإجماع على السند لم يقع بدونه لكنه قد وقع فإنهم أجمعوا على صحة بيع المراضة بلا دليل ، وجوابه : أنا لا نسلم أنهم أجمعوا عليه من غير دليل ، فإنه غاية ذلك أنهم لم ينقلوه اكتفاء بالإجماع فإنه أقوى وعدم نقل الدليل لا يدل على عدمه .

واعلم أن دعوى الإجماع على بيع المراضة ذكره أبو الحسين في المعتمد ، فقلده فيه الإمام ومن تبعه ، فإن أرادوا به المعاظة وهو الذي فسره به القرافي ، فهو باطل عند الشافعي ، وإن أرادوا غيره فلا بد من بيانه وبيان انعقاد الإجماع فيه من غير سند (١) .

فرعان

قال البيضاوي : (فرعان : الأول - يجوز الإجماع عن الأمانة لأنها مبدأ الحكم . قيل : الإجماع على جواز مخالفتها . قلنا : قبل الإجماع اختلف فيها . قلنا : منقوض بالعموم وخبر الواحد .

الثاني : الموافق لحديث لا يجب أن يكون منه خلافاً لأبي عبد الله البصري لجواز اجتماع دليلين) .

أقول : إذا فرعنا على أن الإجماع لا بد له من سند ، فذاك السند يجوز أن يكون نصاً ، ويجوز أن يكون ظاهراً ، وهل يجوز أن يكون أمانة يعني قياساً .

فيه مذاهب حكاهما الإمام أصحها عنده وعند الأمدى ، وأتباعهما ، كابن الحاجب أنه جائز وواقع .

(١) انظر في ذلك : شرح المعتمد على مختصر ابن الحاجب (٣٩/٢) والمعتمد لأبي الحسين البصري (٥٢١/٢) والمحصل (٨٨/٢) .

واستدل عليه الأمدى وابن الحاجب بإجماعهم على تحريم شحم الخنزير قياساً على لحمه ، وعلى إراقة الشيرج ونحوه إذا عانت فيه الفأرة قياساً على السم ، وعلى إمامة أبي بكر قياساً على تقديمه في الصلاة (١) .

والثاني : أنه جائز ، ولكنه غير واقع .

والثالث : إن كان القياس جلياً جاز وإلا فلا .

والرابع : ممتنع مطلقاً ، واقتصر المصنف على ذكر الخلاف في الجواز ، واختار أنه يجوز مطلقاً ، واستدل عليه بأن الأمانة مبدأ للحكم الشرعي ، أي طريق إليه ، لجاز أن تكون سنداً للإجماع بالقياس على الدليل .

واستدل المانعون بوجهين :

أحدهما : أن الإجماع منعقد على أنه يجوز للمجتهد مخالفة الأمانة ، فلو صدر الإجماع عنها لكان يلزم جواز مخالفتها ، لأن مخالفة الأصل تقتضي مخالفة الفرع ، لكن مخالفة الإجماع ممتنعة اتفاقاً كما مر .

وأجاب المصنف : بأنه إنما يجوز مخالفة الأمانة قبل الإجماع على حكمها ، وأما إذا اقترن بها الإجماع فلا ، لاعتضادها به .

الثاني : أن العلماء مختلفون في الاحتجاج بالقياس ، وذلك مانع من انعقاد الإجماع عنها ، لأن من لا يعتقد حجيتها من المجتهدين لا يوافق القائل بحجيتها . وجوابه : أن ذلك منقوض بالعموم ، وخبر الواحد ، فإن الخلاف قد وقع في حجيتها كما تقدم في موضعه مع جواز صدور الإجماع عن كل منهما اتفاقاً .

(١) انظر المحصول (٨٩/٢) والإحكام للأمدى (١٩٥/١) (١٩٦) والمختصر (٣٩/٢) .

(٢٢ - الأسنوى - ٢٣)

الإجماع الموافق لمقتضى حديث لا يجب أن يكون صادراً عنه ، لأنه يجوز اجتماع دليلين على المدلول الواحد ، وحينئذ فيجوز أن يكون سند الإجماع دليلاً غير ذلك الحديث ، وقال أبو عبد الله البصري : يجب استناده إليه . ونقله ابن برهان في الأوسط عن الشافعي ، لأنه لا بد له من سند كما تقدم ، وقد تيقنا صلاحية هذا له ، والأصل عدم غيره . وقال القاضي عبد الوهاب المالكي في مخلصه : إن كان الخبر متواتراً فلا خلاف في وجوب استناده إليه ، وإن كان من الأحاد .

فإن علمنا ظهوره الخبر بينهم ، وأنهم عملوا بموجبه لأجله فلا كلام ، وإن علمنا ظهوره بينهم ، وأنهم عملوا بموجبه ، ولكن لم نعلم أنهم عملوا لأجله ففيه ثلاثة مذاهب .

ثالثها : إن كان على خلاف القياس فهو مستندهم وإلا فلا ، وإن لم يكن ظاهراً بينهم لكن عملوا بما يتضمنه فلا يدل على أنهم عملوا من أجله ، وهل يكون إجماعهم على موجبه دليلاً على صحته ؟ فيه خلاف ، منهم من قال : لا يدل كما أن حكم الحاكم لا يدل على صدق الشهود ، والصحيح دلالة عليه لأن السمع دل على عصمتهم بخلاف الشهود .

المسألة الثالثة

لا يشترط انقراض المجمعين

قال البيضاوي : (الثالثة : لا يشترط انقراض المجمعين ، لأن الدليل قام بدونه . قيل : وافق الصحابة على رضي الله عنهم في منع بيع أم الولد ، ثم رجع ورد بالمنع ،

الرابعة : لا يشترط التواتر في نقله كالسنة .

الخامسة : إذا عارضه نص أول القابل له وإلا تساقط .

أقول هل يشترط في انقضاء الإجماع موت المجمعين أم لا ؟ اختلفوا في ذلك على عدة مذاهب ، فقال الإمام ، وأتباعه ، وابن الحاجب : لا يشترط : وقال الإمام أحمد ، وابن فورك : يشترط ، وفصل الأمدى بين الإجماع السكوتي ، وغيره على ما تقدم إيضاحه هناك ، وقال إمام الحرمين : إن قطعوا بالحكم فلا يشترط ، وإن لم يقطعوا به بل أسندوه إلى الظن فلا بد من تطاول الزمان سواء ماتوا أم لا (١) .

الأدلة

استدل المصنف على عدم الاشتراط بأن الدليل الدال على كون الإجماع حجة ليس فيه تعرض للتقيد بانقراضهم ، فيبقى على إطلاقهم ، إذ الأصل عدم التقيد واستدل الخصم بأنه لو لم يشترط لم يصح رجوع بعضهم لاستلزام الرجوع مخالفة الإجماع ، لكن الرجوع ثابت ، فإن علمنا وافق الصحابة رضي الله عنهم أجمعين في منع بيع المستولدة ، ثم رجع عنه ، فإنه قال : كان رأيي ورأي عمر أن لا يبيعن ، وقد رأيت الآن يبيعن . فقال عبيدة السلماني : رأيك مع الجماعة أحب إلينا من رأيك وحكك ، وأجاب المصنف : بالمنع أي لا نسلم ثبوت الرجوع أو معناه ، لا نسلم ثبوت الإجماع قبل الرجوع ، وهو الذي ذكره في المحصول . قال : لأن كلام علي وعبيدة إنما يدل على اتفاق جماعة عليه لا على أنه قول كل الأمة ، ويؤيده أن جماعة من الصحابة قالوا : بالجواز أيضاً كما بيناه في اتفاق العصر الثاني على أحد قولي العصر الأول (٢) .

(١) انظر : المحصول (٧٢، ٧١/٢) وشرح المضد على المختصر (٣٨/٢)

والإحكام للأمدى (١٨١/١) والبرهان (١/٦٩٤) .

(٢) انظر : المحصول (٧٢، ٧١/٢) .

المسألة الرابعة

في نقل الإجماع بغير التواتر

ذهب الإمام، والامدى، وأتباعهما، كابن الحاجب إلى أن الإجماع المنقول بطريق الأحاد حجة، لأن الإجماع دليل يجب العمل به، فلا يشترط التواتر في نقله قياساً على السنة (١).

وذهب الأكثرون كما قاله الإمام إلى أنه ليس بحجة.

قال الامدى: والخلاف على أن دليل أصل الإجماع هل هو مقطوع به أو مظنون.

المسألة الخامسة

في تعارض الإجماع مع النص

إذا عارض الإجماع نص من الكتاب أو السنة، فإن كان أحدهما قابلاً للتأويل بوجه ما أول القابل له سواء كان هو الإجماع أو النص جمعاً بين الدليلين، وإن لم يكن أحدهما قابلاً للتأويل تماثلاً، لأن العمل بهما غير ممكن، والعمل بأحدهما دون الآخر ترجيح من غير مرجح، وهذا كله إذا كانا ظنيين فإن كانا قطعيين، أو أحدهما قطعياً والآخر ظنياً، فلا تعارض كما ستعرفه في القياس.

فروع

حكمها الإمام الرازى في المحصول.

أحدها: إذا استدل أهل العصر بدليل أو ذكروا للحديث تأويلاً، فذكر أهل العصر الثاني دليلاً آخر أو تأويلاً آخر من غير قدح في الأول جاز على الصحيح.

(١) انظر: المحصول (٧٣/٢، ٧٤) والإحكام للامدى (٢٠٨/١) والمختصر مع شرح المضد (٤٤/٢).

ونقله ابن الحاجب عن الأكثرين. لأن الناس لم يزالوا على ذلك في كل عصر من غير إنكار فكان ذلك إجماعاً. وقبل: لأن الدليل الثاني، والتأويل الثاني غير سبيل المؤمنين.

الثاني: إجماع الصحابة مع مخالفة من أدركهم من التابعين ليس بحجة، خلافاً لبعضهم، لأن الصحابة رجعوا إليهم في وقائع كثيرة فدل على اعتبار قولهم معهم. قال ابن الحاجب: فإن نشأ التابعى بعد إجماعهم في اعتبار موافقته خلاف مبنى على إنقراض العصر (١).

الثالث: المبتدع، إن كفرناه فلا اعتبار بقوله، لكن لا يجوز التمسك بإجماعنا على كفره في تلك المسائل، لأنه إنما ثبت خروجهم عن الإجماع بعد ثبوت كفرهم، فلو أثبتنا كفرهم فيها بإجماعنا لزم الدور، وإن لم نسكفره اعتبرناه قوله لأنه من المؤمنين.

وحكى ابن الحاجب قولاً ثانياً: أنه لا يعتبر لفسقه، وثالثاً: أن قوله معتبر في حق نفسه لا في حق غيره، بمعنى أنه يجوز له مخالفة الإجماع المنعقد دونه ولا يجوز لغيره ذلك (٢).

الرابع: ارتداد الأمة ممنوع الأدلة على عصمتهم، وقال قوم: لا يمنع لأنهم إذا فعلوا ذلك لم يكونوا مؤمنين فلا يكون سبيلهم سبيل المؤمنين.

وأجاب ابن الحاجب: بأنه يصدق أن الأمة ارتدت (٣).

الخامس: جاحد الحكم المجمع عليه لا يكفر خلافاً لبعض الفقهاء وقال ابن الحاجب: إن إنكار الإجماع الظنى ليس بكفر، وفي القطعى ثلاثة

(١) راجع في هذه المسألة المحصول (٧٧/٣) والمختصر مع شرح المضد (٤١، ٤٠/٢).

(٢) انظر المحصول (٨٤، ٨٥/٢) والمختصر (٤٣/٢).

(٣) انظر: المحصول (٩٧، ٩٨/٢) والمختصر (٤٣/٢).

مذاهب ، المختار إن كان مشهورا للعوام كالعبادات الخمس كفروا لإفلا(١) .

السادس : الأكثرون أنه لا يجوز أن تنقسم الأمة على قسمين ، أحد القسمين مخطئون في مسألة ، والقسم الآخر مخطئون في مسألة أخرى ، لأن خطأهم في مسألتين لا يبرهنهم عن أن يكونوا اتفقوا على الخطأ(٢) .

السابع : يجوز لإشراك الأمة في عدم العلم بما لم يكلفوا به ، لأنه لا محذور فيه ، وحجة المخالف أنه لو جاز ذلك لكان عدم العلم به هوسيل المؤمنين ، وحينئذ فيجرم تحصيل العلم به .

والفرعان الأخيران لم يذكرهما ابن الحاجب إلا أنه ذكر فرعاً قريباً من الأخير فقال : اختلفوا في جواز عدم علم الأمة بخبر أو دليل راجع إذا عمل على وفقه(٣) .

وعبر الأمدى بعبارة أخرى فقال : هل يمكن وجود خبر أو دليل لا معارض له ، وتشترك الأمة في عدم العلم به ؟ اختلفوا فيه ، فمنهم من جوزه مصيراً منه إلى أنهم غير مكلفين بالعمل بما لم يظهر لهم ، ولم يبلغهم ، فاشتراكهم في عدم العلم به لا يكون خطأ لأن عدم العلم ليس فعلهم ، وخطأ مكلف من أوصاف فعله ، ومنهم من أحاله لأنه يلزمنا امتناع تحصيل العلم به(٤) .

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم .

(تم بحمد الله الجزء الثاني)

ويليه الجزء الثالث وأوله الكتاب الرابع في القياس

(١) انظر المراجع السابقة .

(٢) المراجع السابقة .

(٣) انظر المختصر مع شرح المضد (٢ / ٤٣) .

(٤) انظر الإحكام للأمدى (١ / ٢٠٧) .

فهرس

الجزء الثاني من كتاب (تهذيب الإسئوى)

الصفحة	الموضوع
٥	الباب الثاني : فى الأوامر والنواهى
٥	الفصل الأول : فى لفظ الأمر
٥	المسألة الأولى : فىما وضع له لفظ « أمر »
١٠	الفرق بين الطلب والارادة والصيغة
١٣	الفصل الثانى : فى صيغة الأمر
١٣	المسألة الأولى : تستعمل فى صيغة الأمر
٢٠	المسألة الثانية : فىما يفيد صيغة الأمر حقيقة
٢٤	أدلة الجمهور على أن صيغة أفعل حقيقة فى الوجوب
٣١	أدلة المخالفين للجمهور
	المسألة الثالثة : فىما يفيد الأمر بعد التحريم وما يفيد النهى بعد
٣٤	الوجوب
٣٧	المسألة الرابعة : فىما يدل عليه الأمر المطلق من المرأة أو التكرار
٣٨	دليل المذهب الأول
٣٩	أدلة القائلين بالتكرار وبالإشراك
٤١	المسألة الخامسة : فىما يفيد الأمر المعلق على شرط أو صفة
٤٢	الأدلة على أنه لا يقتضى التكرار لفظاً
٤٣	الدليل على أنه يقتضى التكرار قياساً

الصفحة	الموضوع
٩٠	اختلاف العلماء في أقل الجمع
٩١	أدلة القائلين بأن أقل الجمع اثنان
٩٤	المسألة الرابعة : هل العام بعد التخصيص حقيقة أو مجاز
٩٦	المسألة الخامسة : هل العام المخصص حجة في الباقي ؟
٩٧	الأدلة على المسألة السابقة
٩٨	المسألة السادسة : هل يصح الفسك بالعام قبل البحث عن المخصص
١٠٠	الأدلة على المسألة السابقة
١٠١	الفصل الثالث : في المخصص ، وهو متصل ومنفصل
١٠٢	الاستثناء المنقطع
١٠٣	المسألة الأولى في شرط الاستثناء
١٠٨	الاستثناء من النقي وبالعكس
١٠٩	دليل مذهب الإمام الشافعي
١١١	المسألة الثالثة في حكم الاستثناءات المتعددة
١١٢	الرابعة في الاستثناء الواقع بعد الجمل
١١٤	دليل مذهب الإمام الشافعي
١١٥	دليل أبي حنيفة
١١٦	النوع الثاني من المخصص المتصل
١١٨	المسألة الأولى : متى يوجد المشروط ؟
١١٨	الثانية في تعدد الشرط
١١٩	النوع الثالث : الصفة
١٢٠	النوع الرابع : الغاية
١٢٣	المخصص المنفصل وأنواعه
١٢٥	المسألة الأولى : في تعارض العام والخاص
١٢٦	الثانية : في تخصيص العام من الكتاب

الصفحة	الموضوع
٤٣	المسألة السادسة : فيما يفيد الأمر المطلق من الفور أو التراخي
٤٥	منشأ الخلاف
٤٦	أدلة القائلين بأن الأمر المطلق لا يدل على الفور أو التراخي
٤٧	أدلة القائلين بالتراخي
٤٨	فروع على المسألة المتقدمة
٥٠	الفصل الثالث في النواهي
٥٠	المسألة الأولى : في دلالة النهي على التحريم
٥٢	دلالة النهي على التكرار والفور
٥٣	المسألة الثانية : في أن النهي هل يدل على الفساد أم لا
٥٦	المسألة الثالثة : في مقتضى النهي
٥٧	المسألة الرابعة : فيما يقتضيه النهي من المتعدد
٥٨	الباب الثالث : في العموم والخصوص
٥٨	الفصل الأول : في العموم
٦١	المسألة الأولى : في الفرق بين المطلق والنكرة والمعرفة والعام والعدد
٦٣	المسألة الثانية : في تقسيم العام
٧٠	هل صيغ العموم حقيقة - الأدلة على ذلك
٧٣	المسألة الثالثة : هل الجمع المنكر عام
٧٤	المسألة الرابعة : في عموم نفي المساواة بين الشيئين
٧٧	فروع حكاهما الإمام الرازي
٨١	فروع ذكره الإسنوي
٨٢	الفصل الثاني : في الخصوص
٨٢	المسألة الأولى : في التخصيص والفرق بينه وبين النسخ
٨٤	المسألة الثانية : فيما يقبل التخصيص
٨٧	المسألة الثالثة : فيما يلزم إليه التخصيص

الصفحة	الموضوع
١٧٣	دليل أبي الحسين البصري
١٧٤	دليل المانعين - وهم المعتزلة
١٧٤	تفصيله
١٧٦	الفصل الثالث : في المبين له
١٧٦	فروع حكاهما الأمدى وابن الحاجب
١٨٠	الباب الخامس : في الناسخ والمنسوخ
١٨٠	الفصل الأول : في الناسخ
١٨٣	لإثبات النسخ على منكريه
١٨٦	دليل المانعين
١٨٦	المسألة الثانية : في نسخ بعض القرآن ببعض
١٨٩	دليل أبي مسلم
١٩٠	المسألة الثالثة : في جواز النسخ في الفعل
١٩٢	الدليل على الجواز
١٩٣	دليل المعتزلة
١٩٣	المسألة الرابعة : في جواز النسخ بلا بدل أو ببدل
١٩٤	دليل الجمهور
١٩٥	دليل المانعين
١٩٥	المسألة الخامسة : في نسخ الحكم دون التلاوة وبالعكس
١٩٨	د السادسة : في نسخ الخبر
١٩٨	تحرير محل النزاع
١٩٩	دليل البيضاوى
١٩٩	دليل المانع
٢٠٠	الفصل الثاني : في الناسخ والمنسوخ
٢٠٠	المسألة الأولى : في نسخ الكتاب بالسنة وبالعكس

الصفحة	الموضوع
١٢٩	المسألة الثالثة : في تخصيص المقطوع بخبر الواحد
١٣٠	أدلة الجواز
١٣٠	أدلة المانعين
١٣٢	التخصيص بالقياس
١٣٥	المسألة الرابعة : في تخصيص المنطوق بالمفهوم
١٣٦	د الخامسة : في التخصيص بالعادة والتقرير
١٣٨	د السادسة : في التخصيص بالسبب - ومذهب الراوى
١٤٠	الأدلة على المسألة السابقة
١٤١	مذهب القائلين بالتخصيص
١٤٣	التخصيص بمذهب الراوى
١٤٤	المسألة السابعة : في إفراد فرد من أفراد العام بحكم العام
١٤٦	د الثامنة : في عطف الخاص على العام
١٤٨	د التاسعة : في عود ضمير بعض أفراد العام على العام
١٥٠	خاتمة في المطلق والمقيد
١٥١	هل يحمل المطلق على المقيد بيان أو نسخ
١٥٣	فرع
١٥٥	الباب الرابع : في المجمل والمبين
١٥٥	الفصل الأول : في المجمل
١٥٧	أسباب الرجحان
١٥٩	المسألة الثانية : في اختلاف العلماء في إجمال آية الوضوء
١٦٠	المسألة الثالثة : في مذاهب العلماء في إجمال آية السرة
١٦٢	الفصل الثاني : في المبين
١٦٦	المسألة الثانية : في جواز تأخير البيان
١٦٨	أدلة المذهب الأول

الصفحة	الموضوع
٢٣٨	الأدلة
٢٣٨	المسألة الثالثة : في ضابط خبر التواتر وشروطه
٢٣٩	الشروط المتفق عليها
٢٤٠	الشروط المختلف فيها
٢٤٠	اختلاف العلماء في عدد التواتر
٢٤٣	المسألة الرابعة : في التواتر المعنوي
٢٤٥	الفصل الثاني : في الخبر الذي علم كذبه
٢٤٧	مسألة - بعض ما نسب إلى الرسول كذب
٢٤٨	أسباب الكذب
٢٤٩	الفصل الثالث : في الخبر الذي يظن صدقه
٢٥٠	المبحث الأول : في وجوب العمل بخبر الواحد
٢٥١	الأدلة
٢٥١	أدلة الجمهور
٢٥٧	دليل المانعين للعمل بخبر الواحد
٢٥٧	المبحث الثاني : في شروط العمل بخبر الواحد
٢٥٨	شروط الراوى
٢٦٠	الشرط الثالث : العدالة
٢٦٢	الأدلة
٢٦٤	بماذا تعرف العدالة
٢٦٤	المسألة الأولى : بيان إشتراط العدد في النزكية
٢٦٥	د الثانية : هل يذكر سبب الجرح أو التعديل ؟
٢٦٥	د الثالثة : هل الجرح مقدم أو التعديل ؟
٢٦٦	د الرابعة : فيما يحصل به النزكية
٢٦٧	الشرط الرابع : في الخبر - الأمن من الخطأ

الصفحة	الموضوع
٢٠١	أدلة الجمهور
٢٠٢	دليل الإمام الشافعى
٢٠٣	المسألة الثانية : في نسخ المتواتر بالآحاد
٢٠٥	د الثالثة : في نسخ الاجماع والقياس
٢٠٨	د الرابعة : في نسخ المنطوق والمفهوم الموافق
٢١٠	د الخامسة : في حكم الزيادة على النص
٢١٣	خاتمة - فيما يعرف به النسخ
٢١٤	فروع حكاهما ابن الحاجب
٢١٥	الكتاب الثانى - في السنة
٢١٧	الباب الأول في الأفعال
٢١٧	المسألة الأولى : في عصمة الأنبياء عليهم السلام
٢١٨	د الثانية : فيما يدل عليه فعله المجرى
٢٢٠	أدلة المذاهب المتقدمة
٢٢١	دليل القائلين بالنذب
٢٢١	دليل القائلين بالوجوب
٢٢٣	المسألة الثالثة : فيما يعرف به جهة الفعل
٢٢٥	د الرابعة : في تعارض القول مع العمل
٢٢٩	د الخامسة : في تعبد عليه السلام قبل البعثة وبعدها
٢٣٢	الباب الثانى : في الأخبار - وفيه فصول
٢٣٣	الفصل الأول : فيما علم صدقه
٢٣٥	فروع
٢٣٦	المسألة الأولى : فيما يفيد خبر المتواتر
٢٣٧	دليل الجمهور
٢٣٧	المسألة الثانية : هل العلم الحاصل من التواتر ضرورى أو نظرى

الصفحة	الموضوع
٢٩٩	الأدلة
٣٠٠	مناقشة الأدلة
٣٠٤	الدليل الثاني
٣٠٥	الاعتراضات
٣٠٦	الدليل الثالث
٣٠٨	المسألة الثالثة : في إجماع أهل المدينة
٣١٠	مناقشة الدليل
٣١١	المسألة الرابعة : في إجماع العقرة
٣١٢	المسألة الخامسة : في إجماع الخلفاء الراشدين
٣١٤	المسألة السادسة : في بيان ما ثبت بالإجماع
٣١٦	الباب الثاني : في أنواع الإجماع
٣١٦	المسألة الأولى : في إحداث قول ثالث بعد قولين
٣١٨	الأدلة
٣٢٠	المسألة الثانية : في إحداث فرق بين المسألتين - بعد عدم الفرق
٣٢٢	المسألة الثالثة : في الاتفاق على حكم بعد الاختلاف فيه من أهل
٣٢٣	العصر الواحد
٣٢٣	الأدلة
٣٢٣	دليل الصيرفي
٣٢٤	المسألة الرابعة : في جواز اتفاق أهل العصر اللاحق على أحد قولين
٣٢٤	العصر السابق
٣٢٥	الأدلة
٣٢٧	المسألة الخامسة : موت إحدى الطائفتين يجعل قول الباقيين حجة
٣٣٨	المسألة السادسة : في الإجماع السكوتي
٣٣٠	الأدلة

الصفحة	الموضوع
٢٦٨	دليل الجبائي
٢٦٩	الشرط الخامس : فقه الراوى
٢٦٩	فروع
٢٧٠	شروط مدلول الخبر
٢٧١	الأدلة
٢٧٢	فروع
٢٧٣	المسألة الأولى : في ألفاظ الرواية ومرتبها من الصحابة
٢٧٣	النوع الثالث : ما يرجع إلى لفظ الخبر - وفيه مسائل
٢٧٧	المسألة الثانية : في رواية غير الصحابي - ومستنده في الرواية
٢٨١	المسألة الثالثة : في المراسيل
٢٨١	معنى المراسيل
٢٨٢	أدلة المخالفين
٢٨٣	فرعان
٢٨٣	الفرع الأول : أن المرسل إذا تأكد بشئ يغلب على الظن صدقه فإنه يقبل
٢٨٤	الفرع الثاني : الراوى إذا أرسل حديثاً ثم أسنده قبل
٢٨٥	المسألة الرابعة : في نقل الحديث بالمعنى
٢٨٦	الأدلة
٢٨٨	المسألة الخامسة : في إنفراد الثقة بالزيادة
٢٩١	فرعان
٢٩٤	الكتاب الثالث - في الإجماع
٢٩٤	تعريف الإجماع
٢٩٧	المسألة الأولى : في إثبات الإجماع
٢٩٩	المسألة الثانية : في حجية الإجماع

تَهْذِيبُ شَرْحِ الْأَسْنَوِيِّ عَلَيْهِ مِنْهَاجِ الْوُصُولِ إِلَى عِلْمِ الْأُصُولِ

لِلْقَاضِي الْبَيْضَاوِيِّ
المتوفى سنة ٦٨٥ هـ

تأليف
الدكتور شُعْبَانُ مُحَمَّدُ بْنُ سَامِعِيلَ
جَامِعَةُ الْأَزْهَرِ

الجزء الثالث

الناشر
المكتبة الأزهرية للتراث
١٩٦٧-١٩٦٨ هـ

الصفحة	الموضوع
٣٣٠	فروع
٣٣٢	الباب الثالث : في شرائط الإجماع
٣٣٢	المسألة الأولى : يشترط في الإجماع أن يجتمع فيه قول كل فن
٣٣٣	الأدلة
٣٣٤	المسألة الثانية : في سند الإجماع
٣٣٥	أدلة المخالفين
٣٣٦	فرعان عن المسألة السابقة
٣٣٦	الفرع الأول : يجوز الإجماع عن الامارة لأنها مبدأ الحكم
٣٣٦	الفرع الثاني : الإجماع الموافق لمقتضى حديث لا يجب أن يكون
٣٣٨	صادرا عنه
٣٣٨	المسألة الثالثة : لا يشترط إنقراض المجتهدين
٣٣٩	الأدلة على المسألة السابقة
٣٤٠	المسألة الرابعة : لا يشترط التواتر في نقله كالسنة
٣٤٠	الخامسة : إذا عارضه نص أول القابل له ولا تساقطا
٣٤٠	فروع على المسألة السابقة

(تم النشر بمحمد الله تعالى)

رقم الايداع بدار الكتب ١٩٦٠/١٩٩٠

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الجزء الثالث



١٥ مدينة أبو بكر الصديق
مسطرد - ت : ٢٢١٢٤٤

الكتاب الرابع في القياس

قال البيضاوى :

« وهو إثبات مثل حكم معلوم في معلوم آخر لاشتراكهما في علة الحكم عند المثبت » .

أقول : القياس والقياس مصدران لقياس بمعنى قَدَّرَ ، يقال : قاس الثوب بالذراع بقيسه قياساً وقياساً إذا قدره به ، وهو يتعدى بالباء كما مثلناه بخلاف المستعمل في الشرع ، فإنه يتعدى بعلى لتضمنه معنى البناء والحمل ، ثم إن التقدير يستدعى التسوية ، فإن التقدير يستلزم شيئين ينسب أحدهما إلى الآخر بالمساواة (١) .

وبالنظر إلى هذا أعنى المساواة عبر الأصوليون عن مطلوبهم بالقياس . وقد عرفوه بتعريفات كثيرة . والمختار منها عند الأمدى ، وابن الحاجب أنه مساواة فرع لأصل في علة حكمه (٢) .
والمختار عند الإمام وأتباعه ما ذكره المصنف (٣) .

(١) انظر : لسان العرب (٧٠ / ٨) تاج العروس (٢٢٧ / ٤) تهذيب اللغة (٢٢٦ / ٩) القاموس المحيط (٢٤٤ / ٢) .

(٢) انظر : حاشية السعد على مختصر ابن الحاجب وشرح العضد (٢٠٤ / ٢) مسلم الثبوت مع شرحه فوائذ الرحموت (٢٤٦ / ٢) الإحكام للأمدى (١٨٣ / ٣) .

(٣) انظر : التحصيل (١٥٥ / ٢) وما بعدها .

وسبب الاختلاف بين العلماء في تعريف القياس هو : أن من نظر إلى أن =

ثم إن القياس له أربعة أركان وهي : الأصل ، والفرع ، وحكم الأصل ،
والعلة ، وقد تضمنها الحد المذكور .

فقوله « إثبات » كالجنس دخل فيه المحدود وغيره ، والقيود التي بعده
كالفصل ، والمراد بالإثبات هو القدر المشترك بين العلم والاعتقاد والظن
سواء تعلقت هذه الثلاثة بثبوت الحكم أو بعدمه ، والقدر المشترك بينهما
هو حكم الذهن بأمر على أمر .

وقوله « مثل » احتراز به عن إثبات خلاف حكم معلوم فإنه لا يكون
قياساً .

وأشار به أيضاً إلى أن الحكم الثابت في الفرع ليس هو دين الثابت
في الأصل ، فإن ذلك مستحيل بل الثابت مثله ، وقوله : « حكم » هو غير
منون على الإضافة لما بعده ، وأشار به إلى الركن الأول وهو حكم الأصل .
والمراد به ههنا نسبة إلى آخر ليكون شاملاً للشرعي والعقلي واللغوي
إيجاباً كان أو سلباً ، فإن القياس يجري في كلها على ما ستعرفه .

وقوله : « معلوم » أشار به إلى الركن الثاني وهو الأصل .

وقوله : « في معلوم آخر » أشار به إلى الركن الثالث وهو الفرع ،

== للمجتهد دخلاً وعملاً في القياس حيث أدرك العلة الجامعة بين الأصل والفرع ،
فأثبت للفرع حكماً شرعياً لم يكن موجوداً ، إلحاقاً له بالأصل المنصوص عليه ،
عرفه بأنه « حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما بأمر جامع
بينهما . . . » أو هو ما ذكره البيضاوي من أنه : « إثبات مثل حكم معلوم في
معلوم آخر . . . » ، أما من نظر إلى أن حكم الفرع ثابت للمقيس من وقت
ثبوته للمقيس عليه ، وإنما تأخر ظهوره إلى وقت بيان المجتهد ، بواسطة العلة ،
فعرفه بأنه « مساواة فرع لأصل في علة الحكم . . . » .

انظر : الإحكام للأمدى (١٨٥/٣) ، مختصر ابن الحاجب مع الشرح
(٢٠/٢٣) ، تذييل التحرير (٣٦٣/٣) .

والمراد بالمعلوم هو المتصور فدخل فيه العلم بالمصطلح عليه والاعتقاد
والظن ، فإن الفقهاء يطلقون لفظ العلم على هذه الأمور .

وإنما عبر به ولم يعبر بالشيء لأن القياس يجري في الموجود والمعدوم ،
سواء كان ممتنعاً أو ممكناً ، والشيء لا يشمل المعدوم إن كان ممتنعاً اتفاقاً ،
وكذا إن كان ممكناً عند الأشاعرة .

وإنما رجع التعبير به على التعبير بالأصل والفرع لئلا يقال تصورهما
فرع عن تصور القياس فتعريفه بهما دور .

وقوله : « لا اشتراكهما في علة الحكم » أشار به إلى الركن الرابع وهو
العلة . واحتراز بذلك عن إثبات حكم معلوم في معلوم آخر لا للاشتراك في
العلة بل لدلالة نص أو إجماع فإنه لا يكون قياساً .

وقوله : « عند المثبت » ذكره ليتناول الصحيح الفاسد في نفس الأمر ،
وعبر بالمثبت وهو القائس ليعم المجتهد والمقلد كما يقع الآن في المناظرات .

قياس العكس

قال : « قيل : الحكمان غير متماثلين في قولنا : لو لم يشترط الصوم في
صحة الاعتكاف لما وجب بالنذر كالصلاة . قلنا : تلازم ، والقياس لبيان
الملازمة ، والتماثل حاصل على التقدير والتلازم ، والاقترافي لانضمامهما
قياساً ، وفيه بابان » :

أقول : اعترض بعضهم على هذا الحد فقال إنه غير جامع ، لأن
إشتراط تماثل الحكمين مخرج لقياس العكس ، وهو إثبات نقيض حكم
معلوم في معلوم آخر لوجود نقيض عليه فيه . ومثاله ماقاله المصنف .
وتقريره أنه إذا نذر أن يعتكف صائماً فإنه يشترط الصوم في صحة
الاعتكاف اتفاقاً ، ولو نذر أن يعتكف صائماً فإنه يشترط الصوم في

صحة الاعتكاف اتفاقاً ، ولو نذر أن يعتكف مصلحاً لم يشترط الجمع اتفاقاً بل يجوز التفريق .

واختلفوا في اشتراط الصوم في الاعتكاف بدون نذره معه ، فشرطه أبو حنيفة ولم يشترطه الشافعي ، فيقول أبو حنيفة : لو لم يكن الصوم شرطاً لصحة الاعتكاف عند الإطلاق لم يصح شرطاً له بالنذر قياساً على الصلاة ، فإنها لما لم تكن شرطاً لصحة الاعتكاف حالة الإطلاق ، لم تصر شرطاً له بالنذر ، والجامع بينهما عدم كونهما شرطين حالة الإطلاق ، فالحكم الثابت في الأصل ، أعنى الصلاة عدم كونهما شرطاً في صحة الاعتكاف والعلة فيه كونها غير واجبة بالنذر ، والحكم الثابت في الفرع كون الصوم شرطاً في صحة الاعتكاف والعلة فيه وجوبه بالنذر فافتراقاً حكماً وعلة.

وأجاب المصنف بأننا لانسلم أنه غير جامع فإن ، الذي سميت به قياس العكس إنما هو تلازم . فإن المستدل يقول : لو لم يشترط الصوم في صحة الاعتكاف لم يكن واجباً بالنذر ، لكنه وجب بالنذر ، فيكون الصوم شرطاً فهذا في الحقيقة تمسك بنظم التلازم . وإلى وهذا أشار بقوله : « قلنا تلازم » .

ثم إن دعوى ملازمة أمر لأمر لا بد من بيانها بالدليل فبينهما المستدل بالقياس المستعمل عند الفقهاء ، وهو أن ما ليس بشرط لصحة الاعتكاف لا يجب بالنذر قياساً على الصلاة ، وإليه أشار بقوله : « والقياس لبيان الملازمة » ، يعني أن القياس المحدود وهو القياس المستعمل عند الفقهاء قد استعمل ههنا لبيان الملازمة .

الباب الأول

في بيان أنه حجة

وفيها مسائل

قال : « الأولى في الدليل عليه يجب العمل به شرعاً . وقال القفال والبصري : عقلاً ، والفاشاني (١) ، والنهرواني (٢) : حيث العلة منصوبة أو الفرع بالحكم أولى كتحريم الضرب على تحريم التأنيف . وداود أنكر التعبد به ، وأحاله الشيعة والنظام (٣) . استدلل أصحابنا بوجوه : الأول

(١) الفاشاني - أو القاساني : نسبة إلى « قاشان » ، وهو : أبو بكر : محمد بن إسحاق ، كان ظاهرياً ، ثم صار شافعيّاً ، وألف كتاباً في الرد على داود الظاهري في إبطال القياس .

انظر في ترجمته : (الفهرست لابن النديم ص ٣١٤ ، معجم المؤلفين ٤١/٩ ، الباب ٢٣٥/١) .

(٢) هو : المعافى بن زكريا النهرواني ، ولد سنة ٣٠٥ هـ ، تفقه على مذهب ابن جرير الطبري ، من مؤلفاته في الأصول « التحرير » .

وله ردود على أبي داود الظاهري ، توفي سنة ٣٩٠ هـ . انظر : (شذرات الذهب ١٣٤/٢ ، النجوم الزاهرة ٢٠١/٤) .

(٣) هو : إبراهيم بن يسار بن هانيء ، أبو إسحاق البصري ، المعروف بالنظام ، المعتزلي المشهور ، تنسب إليه أقوال شاذة ، منها : عدم إمكان وقوع الإجماع ، كان شديد الذكاء ، حتى روى أنه حفظ القرآن والتوراة والإنجيل وتقاسيرها من مؤلفاته : « النسكت » ، في عدم حجية الإجماع ، توفي سنة ١٣١ هـ . (تاريخ بغداد ٩٧/٦ ، طبقات المعتزلة ص ٥٩) .

إنه مجاوزة عن الأصل إلى الفرع ، والمجاوزة اعتبار ، وهو مأثور في قوله تعالى : (فاعتبروا) قبل : المراد الاتعاظ فإن القياس الشرعي لا يناسب صدر الآية . قلنا : المراد القدر المشترك . قيل : الدال على الكل لا يدل على الجزئ ، قلنا بلى ولكن ههنا جواز الاستثناء دليل العموم . قيل : الدلالة ظنية . قلنا : المقصود العمل فيسكن في الظن .

أقول : اتفق العلماء على أن القياس حجة الأمور الدنيوية . واختلفوا في الشرعية على عدة مذاهب :

فذهب الجمهور إلى وجوب العمل بالقياس شرعاً .

وذهب القفال الشافعي (١) من الشافعية ، وأبو الحسن البصري من المعتزلة إلى أن العقل قد دل على ذلك ، يعني مع السمع أيضاً كما صرح به في المحصول .

وقال القاشاني ، والنهراني : يجب العمل به في صورتين :

إحدهما : أن تكون علة الأصل منصوصة إما بصريح اللفظ أو بإيمانه .

والثانية : أن يكون الفرع بالحكم أولى من الأصل ، كقياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف ، واعترفا بأنه ليس للعقل هنا مدخل ، لا في الوجوب ولا في عدمه .

وأنكر داود الظاهري وأتباعه التعبد به شرعاً ، أي قالوا : لم يرد في

(١) هو : محمد بن علي بن إسماعيل ، أبو بكر القفال الشافعي ، الفقيه الشافعي ، المحدث ، الأصولي ، اللغوي الشاعر ، كان إماماً في سائر العلوم العقلية والعقالية من مؤلفاته : شرح الرسالة ، الإمام الشافعي ، محاسن الشريعة ، توفي سنة ٣٣٦ هـ وقيل : ٣٦٥ هـ ، وقيل : ٣٦٦ هـ ، انظر : (شذرات الذهب ٥١١٣ ، طبقات الشافعية للسبكي ٢٠٠١٣ ، طبقات الفقهاء ص ١١٢) .

الشرع ما يدل على العمل بالقياس وإن كان جائزاً عقلاً . وهذا الذي ذكره المصنف مخالف لما في المحصول والحاصل ، فإن المذكور فيهما أن داود وأصحابه قالوا : مستحيل عقلاً التعدد بالقياس ، كالمذهب الذي ذكره المصنف بعد هذا ، لكنه موافق لما نقله عنه الغزالي ، وإمام الحرمين ، وهو مقتضى كلام الآمدي ، وابن الحاجب أيضاً .

وذهب جماعة إلى أنه يستحيل عقلاً التعبد بالقياس ، ونقله المصنف عن النظام والشيعة . وفيه نظر من وجوه :
استدلوا العقل وحده هو الحكم ولا يحتاج إلى دليل شرعي

منها : أن صاحب المحصول ، والحاصل ، وغيرهما نقلوا عن النظام أنه يقول بذلك في شريعتنا خاصة ، قال : لأن مبناها على الجمع بين المختلفات ، والتفريق بين المتماثلات كما سيأتي :

ومنها : أن المصنف قد ذكر بعد هذا أن القياس الجلي لم ينكره أحد ، وأن النظام يقول : إن التخصيص على العلة أمر بالقياس ، فلزم من ذلك أن يكون مذهب النظام كذهب القاشاني ، والنهراني من غير فرق وقد غاب بينهما ، وأن يكون مذهب داود والشيعة مخصوصاً أيضاً .

ومنها : أن الشيعة منقسمة إلى إمامية ، وزيدية ، والزيدية قائلون بأنه حجة كما سيأتي في كلامه (١) .

أدلة الجمهور على حجية القياس

استدل أصحابنا على كونه حجة بالكتاب ، والسنة ، والإجماع ، والدليل العقلي .

الأول : الكتاب وهو قوله تعالى : (فاعتبروا يا أولى الأبصار) (٢) .

(١) انظر : الإحكام للآمدي (٣٦٨/١) والمحصل (٢٤٦/٢) .

(٢) سورة الحشر من الآية ٢ .

المذهب الرابع في الجمهور
في المحصول

وجه الدلالة أن القياس مجاوزة بالحكم عن الأصل إلى الفرع ،
والمجاوزة اعتبار لأن الاعتبار معناه العبور . وهو المجاوزة ، تقول :
جزت على فلان أى عبرت عليه . والاعتبار مأمور به لقوله تعالى :
(فاعتبروا) فينتج أن القياس مأمور به .

وقد اعترض الخصم على هذا الدليل بثلاثة أوجه :

أحدها : لانسلم أن المراد بالاعتبار هنا هو القياس ، بل الانتاظ ،
فإن القياس الشرعى لا يناسب صدر الآية ، لأنه حينئذ يكون معنى الآية
يخبرون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين ، فقيسوا الذرة على البر ، وهو في
غاية الرككة فيصان كلام البارى تعالى عنه .

وأجاب المصنف : بأن المراد بالاعتبار هو القدر المشترك بين القياس
والانتاظ ، والمشارك بينهما هو المجاوزة ، فإن القياس مجاوزة عن الأصل
إلى الفرع كما تقدم ، والانتاظ مجاوزة من حال الغير إلى حال نفسه .
وكون صدر الآية غير مناسب للقياس بخصوصه لا يستلزم عدم مناسبة
للقدر المشترك بينه وبين الانتاظ ، فإن من سئل عن مسألة فأجاب بما
لا يتناولها فإنه يكون باطلا ، ولو أجاب بما يتناولها ويتناول غيرها فإنه
يكون حسنا .

الاعتراض الثانى : أنه لا يلزم من الأمر بالاعتبار الذى هو القدر
المشارك الأمر بالقياس ، فإن القدر المشترك معنى كلى ، والقياس جزئى
من جزئياته ، والدال على الكلى لا يدل على الجزئى .

وأجاب فى الحصول بوجهين :

أحدهما - وعليه اقتصر المصنف - أن مقاله الخصم من كون الأمر
بالماهية الكلية لا يكون أمراً بنى من جزئياتها على التعمين مسلم ، لكن
هنا قرينة دالة على العموم وهى جواز الاستثناء ، والاستثناء معيار

العموم . وهذا الجواب ضعيف لأن الاستثناء إنما يكون معياراً للعموم إذا
كان عبارة عن إخراج الولاء لوجب دخوله ، إما قطعاً أو ظناً ، ونحن
لانسلم أن الاستثناء بهذا التفسير يصح هنا ، فإن الفعل فى سياق الإثبات
لا يعم ، وأيضاً فإن هذا الجواب لو صح لا يمكن إطراده فى سائر الكليات ،
فلا يوجد كلى إلا وهو يدل على سائر الجزئيات وهو باطل .

والجواب الثانى : أن ترتيب الحكم على الشيء يقتضى العملية ، وذلك
يقتضى أن علة الأمر بالاعتبار هو كونه اعتباراً فلزم أن يكون كل اعتبار
مأموراً به ، وهو أيضاً ضعيف لما قاله صاحب التحصيل من كونه إثباتاً
للقياس بالقياس (١) .

وقد يجاب بجواب آخر وهو أن الأمر بالماهية المطلقة وإن لم يدل على
وجوب الجزئيات ، لكنه يقتضى التخيير بينها عند عدم القرينة ، والتخيير
يقتضى جواز العمل بالقياس . وجواز العمل به يستلزم وجوب العمل به ،
لأن كل من قال بالجواز قال بالوجوب .

الاعتراض الثالث : سلمنا أن الآية تدل على الأمر بالقياس ، لكن
لا يجوز التمسك بها لأن التمسك بالعموم واشتقاق الكلمة كما تقدم إنما يفيد
الظن ، والشارع إنما أجاز الظن فى المسائل العملية وهى الفروع بخلاف
الأصول ؛ لفرط الاهتمام بها .

وأجاب المصنف : بأننا لانسلم أنها عملية لأن المقصود من كون القياس
حجة إنما هو العمل به ، لا مجرد اعتقاده كأصول الدين ، والعمليات يكتفى
فيها بالظن فكذلك ما كان وسيلة إليها .

(١) انظر : المحصول (٢/٢٥٢ ، ٢٥٣) والتحصيل (٢/١٥٦) .

الدليل الثاني للجمهور

قصة معاذ وأبي موسى

قال : « الثاني قصة معاذ (١) وأبي موسى (٢) . قيل : كان ذلك قبل نزول (اليوم أكملت لكم دينكم) قلنا : المراد الأصول لعدم النص على جميع الفروع . الثالث : أن أبا بكر قال في السكالة : أقول برأيي : السكالة ماعدا الوالد والولد ، والرأي هو القياس إجماعاً ، وعمر (٣) أمر أبا موسى في عهده بالقياس . وقال في الحد : اقضى فيه برأيي . وقال عثمان (٤) : إن اتبعت رأيك فسديد . وقال علي (٥) : اجتمع رأيي ورأي عمر في أم الولد . وقاس

(١) هو : معاذ بن جبل بن عمرو بن أوس الانصاري الخزرجي ، كان أعلم الناس بالحلال والحرام ، توفي سنة ١٨ هـ .

(حلية الاولياء ١/٢٢٨ ، أسد الغاية ٤/٣٧٦)

(٢) هو : عبد الله بن قيس بن سليم ، أسلم قبل الهجرة ، وهاجر إلى الحبشة وإلى المدينة بعد خيبر ، توفي سنة ٤٣ هـ . وقيل : ٤٤ هـ (الإصابة ٢/٣٥٩ ، شذرات الذهب ١/٥٣) .

(٣) هو : عمر بن الخطاب بن نفيل القرشي العدوي ، ثاني الخلفاء الراشدين ، ومن العشرة المبشرين بالجنة ، تزوج رسول الله ﷺ من ابنته السيدة حفصة أم المؤمنين - رضي الله عنها وعن أبيها - توفي سنة ٢١ هـ (حلية الاولياء ١/٣٨ ، صفة الصفوة ١/١٠١ ، أسد الغاية ٣/١٩) .

(٤) هو : عثمان بن عفان بن أبي العاص بن أمية ، ثالث الخلفاء الراشدين ، وأحد العشرة المبشرين بالجنة ، توفي سنة ٣٥ هـ ، (صفة الصفوة ١/١١٢ ، غاية النهاية ١/٥٠٧) .

(٥) هو : علي بن أبي طالب بن عبد المطلب ، الهاشمي القرشي ، رابع الخلفاء الراشدين ، وأحد العشرة المبشرين بالجنة ، وابن عم النبي ﷺ وزوج بنته السيدة فاطمة الزهراء - رضي الله عنها - توفي سنة ٤٠ هـ (صفة الصفوة ١/١١٨ ، تاريخ الطبري ٦/٨٣) .

ابن عباس (١) الجدة على ابن الابن في الحجب ولم ينكر عليهم وإلا لأشهر . قيل : ذموه أيضاً . قلنا حيث فقد شرطه توفيقاً . الرابع : أن ظن تعليل الحكم في الأصل بعلة توجد في الفرع يوجب ظن الحكم في الفرع ، والنقيضان لا يمكن العمل بهما ولا الترك لهما والعمل بالمرجوح ممنوع ، فتعين العمل بالراجح .

أقول : الدليل الثاني على حجية القياس : السنة ، فإنه روى أن النبي ﷺ بعث معاذاً وأبا موسى إلى اليمن قاضين كل واحد منهما في ناحية فقال لهما بم تقضيان ؟ فقالا : إذا لم نجد الحكم في السنة نقيس الأمر بالأمر ، فما كان أقرب إلى الحق عملنا به فقال عليه الصلاة والسلام « أصبتم » (٢) .

(١) هو عبد الله بن عباس بن عبد المطلب ، ابن عم النبي ﷺ حبر الأمة ، وترجمان القرآن ، توفي بالطائف سنة ٦٨ هـ .

(الإصابة ٢/٣٣٠ ، شذرات الذهب ١/٧٥) .

(٢) جمع المصنف - تبعاً لصاحب المحصول - بين معاذ بن جبل وأبي موسى الأشعري ، وهي رواية صحيحة ، رواها البخاري عن أبي بردة - رضي الله عنه - قال : « بعث رسول الله ﷺ أبا موسى ومعاذ بن جبل إلى اليمن ، وبعث كل واحد منهما على خلاف ، ثم قال : « يسرا ولا تعسرا ، وبشرا ولا تنفرا ... » انظر التاج ٤/٤٤١ .

والمشهور في كتب الأصول حديث معاذ - رضي الله عنه - أن النبي ﷺ لما بعثه إلى اليمن قال له : « كيف تقضي إن عرض لك قضاء ؟ » قال : أقضي بكتاب الله . قال : « فإن لم يكن في كتاب الله ، أو قال : فإن لم تجد في كتاب الله ؟ » قال : فسنة رسول الله ﷺ قال : « فإن لم يكن في سنة رسول الله ، أو قال : فإن لم تجد في سنة رسول الله ، قال : اجتهد رأيي ولا ألو [أي : لا أقصر في البحث والنظر] قال : فضرب رسول الله ﷺ صدره ، وقال : « الحمد لله الذي وفق رسول الله لما يرضاه رسول الله » رواه أحمد في المسند (٥/٢٣٠) وأبو داود : كتاب الاقضية - باب اجتهد الرأي في القضاء =

وأعترض الخصم بأن تصويب النبي ﷺ كان قبل نزول قوله تعالى :
(اليوم أكملت لكم دينكم) (١) فيسكون القياس حجة في ذلك الزمان ،
لكن النصوص غير وافية بجميع الأحكام ، وأما بعد إكمال الدين ،
والتنصيب على الأحكام فلا يكون حجة ، لأن شرط القياس فقدان النص .
والجواب أن التصويب دال على كونه حجة مطلقاً ، والأصل عدم
التخصيص بوقت دون وقت . والمراد من الإكمال المذكور في الآية إنما هو

== وقوله : دأناس من أصحاب معاذ ، يدل على شهرته وكثرة زواته ، وقد
عرف دينه ، والظاهر من أصحابه الدين والنقة ، والزهد والصلاح .

وعلى أنه روى وسمى رجل منهم وهو ثقة معروف ، فردى عبادة بن نسي
عن عبد الرحمن بن غنم عن معاذ بن جبل ، وعبد الرحمن بن غنم ثقة مشهور .
فإن قيل : هذا من أخبار الآحاد ، فلا يصح أن يحتج به في هذه المسألة التي
هي أصل .

قيل : هذا أشهر وأثبت من قوله لا تجتمع أمتي على ضلالة ، وقد احتج به
المخالف في الإجماع ، فكان هذا أولى . . .

وفي التمهيد لأبي الخطاب (٢ / ٢٨٢) : حديث معاذ تلقته الأمة بالقبول ،
فمنهم من أخذ به ، ومنهم من تأوله ، على أنه يجوز أن يثبت القياس بخبر الواحد ،
لأن الدليل المعلوم قد دل على خبر الواحد ، ولأن خبر الواحد يثبت به الخطر
والإباحة والعبادات والحدود والقتل ، وهذه الأحكام هي الثابتة بالقياس ،
فجاز أن يثبت به القياس .

وقال الغزالي عن هذا الحديث : . . . تلقته الأمة بالقبول ، ولم يظهر
أحد فيه طعناً أو إنكاراً ، فلا يقدح فيه كونه مرسل ، بل لا يجب البحث عن
إسناده ، انظر المستصفي (٢ / ٢٥٤) .

(١) سورة المائدة من الآية ٣ .

(٢) - الأسنوى - ٣٣

حديث (٣٥٩٢) والترمذي : كتاب الأحكام ، باب ما جاء في القاضي كيف
يقضى حديث (١٣٢٧) والدارمي ، السنن : المقدمة - باب القتيا وما فيه من
الشدة (٦٠١١) .

والطبراني : كما في تلخيص الحبير (٢٠٧٦) وابن عدى في الكامل في الضعفاء ،
والبيهقي : كتاب آداب القاضي ، باب ما يقضى به القاضي ويفتي به المفتي ، فإنه
غير جائز له أن يقلد (١٠ / ١١٤) . من طريق الحارث بن عمرو عن رجال من
أهل حمص من أصحاب معاذ .

قال الترمذي : لا نعرفه إلا من هذا الوجه وليس له إسناد متصل . ونقل
الحافظ ابن حجر في تلخيص الحبير (٤ / ١٨٢ ، ١٨٣) عن البخاري في تاريخه
أنه قال : دالحارث بن عمرو عن أصحاب معاذ ، وعنه أبو عون لا يصح
ولا يعرف إلا بهذا .

ونقل عن الدارقطني في العلل أنه قال : درواه شعبة عن أبي عون هكذا . .
وأرسله ابن مهدي وجماعات عنه ، والمرسل أصح .

وقال ابن حزم في الأحكام : دحديث ساقط لم يروه أحد عن غير هذا
الطريق ، وأول سقوطه أنه عن قوم مجهولين لم يسموا ، وفيه الحارث بن عمرو
وهو مجهول لا يعرف من هو ، ولم يأت هذا الحديث قط من غير طريقه ، ،
(الأحكام ٧ / ٩٧٥) ومع ذلك فقد دافع المحققون من الأصوليين عن الحديث
وأثبتوا أنه يحتج به في هذا المقام ؛ لأن له ما يقويه من الأدلة الأخرى ، والاجعة
مجمعة على العمل به .

قال أبو يعلى في العدة (٤ / ١٢٩٢) وما بعدها : دفإن قيل : هذا الخبر
لا يصح إسناده ، لأنه يرويه الحارث بن عمرو ، ابن أخى المغيرة بن شعبة عن
أناس من أهل حمص من أصحاب معاذ أن النبي ﷺ قال ذلك ، وأهل حمص
مجاهيل ، فلا يصح التعلق به .

قيل : هو خبر صحيح رواه أبو داود في سننه ، وأبو عبيد في القضاء ،
وابن المنذر .

إشكال الأصول، لأننا نعلم أن النصوص لم تشتمل على أحكام الفروع كلها منفصلة، فيكون القياس حجة في زماننا لإثبات تلك الفروع.

الدليل الثالث

على حجية القياس الإجماع

الدليل الثالث على حجية القياس : الإجماع ، فإن الصحابة قد تكرروا منهم القول به من غير إنكار فكان ذلك إجماعاً . بيانه : أن أبا بكر رضي الله عنه سئل عن السكالة ، فقال : أقول فيها برأى فإن يكن صواباً فمن الله ، وإن يكن خطأ فني ومن الشيطان : السكالة ما عدا الوالد والولد (١) والرأى هو القياس إجماعاً كما قال المصنف .

وأيضاً : فإن عمر رضي الله عنه لما ولي أبا موسى الأشعري في البصرة وكتب له العهد أمره فيه بالقياس فقال : أعرف الأشباه والنظائر ، وقس

أي الرأي المستند إلى النص.

(١) أخرجه ابن أبي شيبة ، وعبد الرزاق في المصنف : كتاب الفرائض - باب السكالة - حديث رقم (١٩١٩٠) وسعيد بن منصور ، والدارمي : كتاب الفرائض - باب أهلة - (٢ / ٢٦٥ ، ٣٦٦) .

والبيهقي في السنن الكبرى : كتاب الفرائض - باب : حجب الإخوة والاختوات من قبل الأم بالآب والجد والولد وولد الولد .

ولفظه : « عن الشعبي قال : سئل أبو بكر - رضي الله عنه - عن السكالة فقال : إني سأقول فيها برأى ، فإن كان صواباً فمن الله ، وإن كان خطأ فني ومن الشيطان ، أراه ما خلا الوالد والولد ، فلما استخلف عمر - رضي الله عنه - قال : إني لاستحيي الله أن أرد شيئاً قاله أبو بكر . قال الحافظ ابن حجر في تلخيص الحبير (٣ / ٨٩) ، « رجاله ثقات ، إلا أنه منقطع » .

قال الشيخ عبد الله الغنوي : « لأن الشعبي لم يدرك الشيخين - رضي الله عنهما - ، انظر : الانتهاج بتخريج أحاديث المنهاج ص ٢١٢ - ٢١٣ .

الأمور برأيك » (١) . وقال عمر أيضاً في الجدة : « اقضى فيه برأى » (٢) . وقال عثمان لعمر : « إن اتبعت رأيك فسديد » ، وأن تتبع رأي من قبلك فنعم الرأي » . وقال علي رضي الله عنه : « اجتمع رأى ورأى عمر في أمهات الأولاد أن لا يبعن » ، وقد رأيت الآن يبعن » (٣) .

وقاس ابن عباس رضي الله عنهما الجد على ابن الابن في حجب الأخيرة وقال : « ألا لا يتق الله زيد بن ثابت (٤) يجعل ابن الابن ابناً ، ولا يجعل أبا الأب » (٥) فثبت صدور القياس بما قلناه وبغيره من الوقائع الكثيرة المشهورة

(١) رواه الذارقطني في السنن : كتاب الاقضية والاحكام حديث رقم ١٥ « من طريق عبيد الله بن أبي حميد عن أبي المليح الهذلي قال : كتب عمر - رضي الله عنه - إلى أبي موسى : أما بعد : فإن القضاء فريضة محكمة ، وسنة متبعة . . . ثم قال : اللهم فيما يختلج في صدرك مما لم يبلغك في الكتاب أو السنة ، أعرف الامثال والاشباه ثم قس الأمور عند ذلك ، فاعمد إلى أحبها عند الله وأشبهها بالحق فيما ترى . . . »

(٢) أخرجه الدارمي : كتاب الفرائض - باب قول عمر في الجد (٢ / ٣٥٤) والبيهقي في السنن الكبرى : كتاب الفرائض - باب : من لم يورث الإخوة مع الجد (٦ / ٢٤٦) وعبد الرزاق في المصنف : كتاب الفرائض - باب فرض إلى حديث (٥١ / ١٩) والحاكم في المستدرک : كتاب الفرائض (٤ / ٣٤٠) .

(٣) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى : كتاب عتق أمهات الأولاد - باب الخلاف في أمهات الأولاد (١٠ / ٣٤٨) وعبد الرزاق في المصنف : كتاب أحكام العبيد - باب : بيع أمهات الأولاد (١٣٢٢٤) .

(٤) هو زيد بن ثابت بن الضحاك الانصاري الخوارجي ، من أكابر الصحابة ، كان من كتاب الوحي ، وهو الذي جمع القرآن في عهد أبي بكر الصديق - رضي الله عنه - توفي سنة ٤٥ هـ .

صفة الصفوة (١ / ٢٩٤ ، الاعلام ٣ / ٩٥ ، ٩٦) .

(٥) أخرج هذا الأثر البيهقي في كتاب الفرائض - باب من ورث الإخوة

الظن في طريقه . الثاني : قوله عليه الصلاة والسلام : « تعمل برهة بالكتاب ، وبرهة بالسنة ، وبرهة بالقياس ، فإذا فعلوا ضلوا » . والثالث : ذم بعض الصحابة له من غير تكبير . قلنا : بمثلهما فيجب التوفيق . الرابع نقل الإمامية إنكاره عن العترة . رض بنقل الزيدية . الخامس بأنه يؤدي إلى الخلاف والمنازعة نال الله تعالى : (ولا تنازعوا) قلنا : الآية في الآراء والحروب في الصلاة والسلام : « اختلاف أمني رحمة » السادس : الشارع الأزمنة والأمكنة في الشرف ، والصلوات في القصر ، وجمع والتراب في التطهير ، وأوجب التعفف على الحرمة الشوها دون سناء ، وقطع سارق القليل دون غاصب الكثير ، وجلد بقذف رط فيه شهادة أربعة دون المكفر ، وذلك ينافي القياس ، قلنا : حيث عرف المعنى .

ل : احتج المنكرون للقياس بستة أوجه من الكتاب ، والسنة ، ع ، والمعقول .

ول : الكتاب وهو آيات فنما قوله تعالى : (يا أيها الذين آمنوا) بين يدي الله (ورسوله) (١) والقول بمقتضى القياس تقدم بين . ورسوله ، لكونه قولاً بغير الكتاب والسنة .

نما قوله تعالى : (وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون) (٢) وقوله ولا تقف ما ليس لك به علم (٣) .

(سورة الحجرات من الآية ١ .

(سورة البقرة من الآية ١٦٩ ، والأعراف من الآية ٣٣ .

(سورة الإسراء من الآية ٣٦ .

وجه الدلالة : أن الحكم الثابت بالقياس غير معلوم ، لكونه متوقفاً على أمور لا يقطع بوجودها ، فلا يجوز العمل به للآية .

ومنها قوله تعالى : (ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين) (١) فإنه يدل على اشتغال الكتاب على الأحكام كلها ، وحينئذ فلا يجوز العمل بالقياس ، لأن شرطه فقدان النص .

ومنها قوله تعالى : (وإن الظن لا يغني من الحق شيئاً) (٢) والقياس ظني فلا يغني شيئاً .

وأجاب المصنف بأن الحكم بمقتضى القياس مقطوع به ، والظن وقع في الطريق الموصلة إليه كما تقدم تقريره في حشد الفقه ، وهذا الجواب ليس شاملاً للآية الأولى ولا للآية الرابعة ، بل الجواب عن الأولى : أنه لما أمرنا الله تعالى ورسوله بالقياس لم يكن القول به تقديمًا بين يدي الله ورسوله .

والجواب عن الرابعة : أنه يستحيل أن يكون المراد منهما اشتغال الكتاب على جميع الأحكام الشرعية من غير واسطة ، فإنه خلاف الواقع ، بل المراد دلالتها عليها من حيث الجملة ، سواء كان بوسط أو غير وسط ، وحينئذ فلا يلزم من ذلك عدم الاحتياج إلى القياس ، لأن الكتاب على هذا التقدير لا يدل على بعضها إلا بواسطة القياس ، فيكون القياس محتاجاً إليه .

الدليل الثاني : على إبطال القياس : السنة ، وهو الحديث الذي ذكره المصنف ودلالته ظاهرة .

الدلالة لفظة ظاهرة - ربما -

(١) سورة الأنعام من الآية ٥٩ .

(٢) سورة النجم من الآية ٢٨ .

الدليل الثالث : الإجماع ، فإن بعض الصحابة قد ذمه كما تقدم لإيضاحه في أدلة الجمهور وسكت الباقون عنه فكان إجماعاً .

وأجاب المصنف عن السنة والإجماع بأنهما معارضان بثلثهما كما سبق أيضاً ، فيجب التوفيق بينهما بأن يحمل العمل به على القياس الصحيح ، وإنكاره على القياس الفاسد .

الدليل الرابع : أن الإمامية من الشيعة قد نقلوا عن العترة يعني أهل البيت إنكار العمل بالقياس ، وإجماع العترة حجة . ^{ما حشروه بعصمة الإمام ما بطلوا العمل بالقياس}

وجوابه : أن نقل الإمامية معارض بنقل الزيدية ، فإنهم من الشيعة أيضاً وقد نقلوا إجماع العترة على العمل بالقياس ، على أنه قد تقدم أن إجماعهم ليس بحجة .

الدليل الخامس المعقول : وهو أن القياس يؤدي إلى الخلاف والمنازعة بين المجتهدين للاستقراء . ولأنه تابع للأمارات ، والأمارات مختلفة ، وحينئذ فيكون ممنوعاً لقوله تعالى : (ولا تنازعوا) (١) .

وأجاب في المحصول : بأن هذا الدليل بعينه قائم في الأدلة العقلية فما كان جواباً لهم كان جواباً لنا (٢) .

وأجاب المصنف : بأن الآية إنما وردت في الآراء والحروب لقريظة قوله تعالى : (فتفشلوا ونذهب ريثكم) فأما التنازع في الأحكام فجائز لقوله عليه الصلاة والسلام : « اختلاف أمتي رحمة » (٣) وهذا الجواب لم يذكره الإمام ولا صاحب الحاصل .

(١) سورة الأنفال من الآية ٤٦ .

(٢) انظر : المحصول (٢ / ٢٩٨) .

(٣) قال الحافظ ابن حجر : « هذا حديث مشهور على الألسنة ، وزعم كثير من الأئمة أنه لا أصل له - لكن ذكره الخطابي في غريب الحديث مستطرداً »

الدليل السادس : دليل النظام - وهو من المعقول أيضاً وعليه اعتمد النظام - أن الشارع فرق بين المتماثلات ، وجمع بين المختلفات ، وأثبت أحكاماً لا مجال للعقل فيها ، وذلك كله يتأني القياس ، لأن مدار القياس على إبداء المعنى ، وعلى إلحاق صورة بصورة أخرى تماثلها في ذلك المعنى ، وعلى التفريق بين المختلفات كما ستعرفه من قبول الفرق عند إبداء الجامع .

أما بيان التفريق بين المتماثلات ، فإن الشارع قد فرق بين الأزمنة في الشرف ، ففضل ليلة القدر والأشهر الحرم على غيرها ، وكذلك الأمكنة كتفضيل مكة والمدينة ، مع استواء الزمان والمكان في الحقيقة . وفرق أيضاً بين الصلوات في القصر ، فرخص في قصر الرباعية دون غيرها .

وأما بيان الجمع بين المختلفات ، فلأنه جمع بين الماء والتراب في جواز الطهارة بهما ، مع أن الماء ينظف والتراب يشوه .

وأما بيان الأحكام التي لا مجال للعقل فيها ، فلأنه تعالى أوجب التعفف أي غرض البصر بالنسبة إلى الحرة الشوهاء شعرها وبشرتها ، مع أن الطبع لا يميل إليها دون الأمة الحسنة ، التي يميل إليها الطبع .

وقال : اعترض على هذا الحديث بأنه لو كان الاختلاف رحمة لكان الاتفاق عذاباً ، ثم تشاغل برد هذا الكلام ولم يقع في كلامه شقاء في عزو الحديث ، ولكنه أشعر بأن له أصلاً عنده ، « المقاصد الحسنة للسخاوي » حديث رقم ٣٩ ، وعزاه الحافظ العراقي في تخريج أحاديث مختصر المنهاج حديث رقم ٦٠ إلى آدم بن أبي إياس في كتاب العلم والحكم بلفظ « اختلاف أصحاب رحمة » وقال : هو مرسل ضعيف .

وأخرجه البيهقي في المدخل (١٦٢ ، ١٦٣) من طريق الليث بن سعد عن يحيى بن سعيد قال : « أهل العلم أهل توسعة وما برح المفتون يختلفون : فيحل هذا ويحرم هذا فلا هذا يعيب على هذا إذا علم هذا ، كما أخرجه الطبراني ، والديلمي في مسند الفردوس .

انظر : كشف الحفا (١ / ٦٤) والمقاصد الحسنة ص ٢٦ ، ٢٧ .

ويحتمل أن يريد المصنف بالتعفف وجوب الستر أو يريد به كون الواطئ للحرمة يصير محصناً دون واطئ الأمة .

وأيضاً فلأنه تعالى أوجب القطع في سرقة القليل ، دون غصب الكثير ، وأوجب الجسد على القاذف بالزنا دون الكفر ، أى بخلاف القاذف بالكفر ، وشرط في شهادة الزنا شهادة أربعة رجال ، واكتفى في الشهادة على القتل بإثنين مع كونه أغاظ من الزنا .

وأجاب المصنف : بأننا إنما ندعى وجوب العمل بالقياس حيث عرف المعنى ، أى العلة الجامعة مع انتفاء المعارض ، وغالب الأحكام من هذا القبيل ، وما ذكرتم من الصور فإنها نادرة لا تقدر في حصول الظن الغالب ، لاسيما . والفرق بين المتماثلات يجوز أن يكون لا انتفاء صلاحية ما يوم أنه جامع ، أو لوجود معارض وكذلك المختلفات يجوز اشتراكها في معنى جامع فقه ذكر الفقهاء معاني هذه الأشياء .

المسألة الثانية

هل النص على العلة أمر بالقياس

قال : « الثانية ، قال النظام والبصرى وبعض الفقهاء : إن التنصيص على العلة أمر بالقياس . وفرق أبو عبد الله بين الفعل والترك . لنا لأنه إذا قال : حرمت الخمر لكونها مسكرة يحتمل عليه الإسكار مطلقاً وعليه إسكارها ^{بالتعريف} ولا يفسر ولا يقيس عليه .

قيل : الأغلب عدم التقييد ، قلنا : بالتنصيص وحده لا يفيد . قيل : ولو قال : علة الحرمة الإسكار لاندفع الاحتمال . قلنا : فيثبت الحكم في كل الصور بالنص .

مذهب النظام ودليله

أقول : ذهب النظام وأبو الحسين البصرى وجماعة من الفقهاء ، وكذا الإمام أحمد (١) إلى أن التنصيص على علة الحكم أمر بالقياس مطلقاً ، سواء كان في طرف الفعل كقوله : تصدقوا على هذا لفقره ، أو الترك كقوله : حرمت الخمر لإسكارها .

وقال أبو عبد الله البصرى : التنصيص على علة الفعل لا يكون أمراً بالقياس ، بخلاف علة الترك ، والصحيح عند الإمام ، والآمدى ، وأتباعهما أنه لا يكون أمراً به مطلقاً ، بل لابد في القياس من دليل يدل عليه ، ونقله الآمدى عن أكثر الشافعية ، ولم يصرح المصنف بالمذهب المختار لإشعار الدليل به ، والذي نقله هنا عن النظام هو المشهور ، وعلى هذا فيكون النقل المتقدم عنه ، وهو استحالة القياس إنما محله عند عدم التنصيص على العلة .

ونقل عنه الغزالي في المستصفى : أن التنصيص على العلة يقتضى تعميم الحكم في جميع مواردنا بطريق عموم اللفظ لا بالقياس (٢) .

(١) هو : أحمد بن محمد بن حنبل الشيبان ، أحد الأئمة الأربعة ، ولد ببغداد ونشأ بها وطلب العلم وسمع الحديث ، حتى بلغ مرتبة الاجتهاد المطلق ، فأصبح صاحب مذهب متبوع ، وفضائله كثيرة ، جمع بين الفقه والحديث . من مؤلفاته : المسند ، و « التاريخ » و « علل الحديث » ، توفي سنة ٢٤١ هـ .

انظر في ترجمته : (حلية الأولياء ٩ / ١٦١ ، تاريخ بغداد ٤ / ٤١٢ ، وفيات الأعيان ١ / ٤٧) .

(٢) انظر في هذه المسألة : (المعتمد ٢ / ٧٥٣ وما بعدها ، المحصول ٢ / ٢٩٩ وما بعدها ، الإحكام للآمدى ٣ / ٦٢ ، المستصفى ٢ / ٦٩) .

دليل الجمهور

وقوله : « لنا » أى الدليل على ما قلناه أن الشارع إذا قال مثلاً حرمت الخمر لكونها مسكرة ، فإنه يحتمل أن يكون علة الحرمة هو الإسكار مطلقاً ، ويحتمل أن يكون هو إسكار الخمر^{مفقط} ، بحيث يكون قيد الإضافة إلى الخمر معتبراً في العلة لجواز اختصاص إسكارها ، بترتب مفسدة عليه دون إسكار النبيذ وإذا احتمل الأمران فلا يتعدى التحريم إلى غيرها إلا عند ورود الأمر بالقياس .

وإذا ثبت ذلك في جانب الترك ثبت في الفعل بطريق الأولى لما تقدم .

اعترض الخصم من وجهين :

أحدهما : أن الأغلب على الظن في هذا المثال كون الإسكار علة للتحريم مطلقاً ، لأنه وصف مناسب للحكم ، وأما كونه من خمر أو غيره فلا أثر له حينئذ فيجب ترتيب الحكم عليه حيث وجد .

ويحتمل أن يريد أن الأغلب في العلل تعديتها دون تقييدها بمحل الحكم بالاستقراء .

وأجاب المصنف بأن النزاع إنما هو في التنصيص على العلة هل يستقل بإفادة وجوب القياس أم لا ، وما ذكرتم يقتضى أنه لا بد أن يضم إليه كون العلة مناسبة ، أو أن الغالب عدم تقييدها بالمحل . ويحتمل أن يريد ما ذكره في المحصول (١) ، وهو أن مجرد التنصيص على العلة لا يلزم منه الأمر بالقياس ، ما لم يدل دليل على وجوب إلحاق الفرع بالأصل للاشتراك في العلة ، أعنى الدليل الدال على وجوب العمل بالقياس .

(١) انظر : المحصول (٢ / ٣٠١) .

الاعتراض الثاني أن الاحتمال الذى ذكرتموه وهو تكون العلة إسكار الخمر مخصوص بالمثال المذكور فلا يتمشى دليلكم في غيره كما إذا قال الشارع علة حرمة الخمر هو الإسكار ، فإن احتمال التقييد ينقطع ههنا وتثبت الحرمة في كل الصور .

وأجاب المصنف بأنا نسلم ثبوت الحكم ههنا في كل الصور لكنه يكون بالنص لا بالقياس .

قال في المحصول : لأن العلم بأن الإسكار من حيث هو إسكار يقتضى الحرمة موجب لثبوت هذا الحكم في كل مسكر ، من غير أن يكون العلم ببعض الأفراد متأخراً عن العلم ببعض الآخر ، وحينئذ فلا يكون هذا قياساً لأنه ليس جمل البعض أصلاً والآخر فرعاً بالمولى من العكس ، وإنما يكون قياساً إذا قال : حرمت الخمر لكونه مسكراً (١) .

واستدل أبو عبد الله البصرى على مذهبه بأن من ترك أكل شيء لكونه مؤذياً فإنه يدل على تركه لكل مؤذ ، بخلاف من ارتكب أمراً لمصلحة كالصدق على فقير ، فإنه لا يدل على تصدقه على كل فقير .

والجواب : أنا لا نسلم أنه يدل على تركه لكل مؤذ ، سلمناه لكنه لفريضة التأذى لا لمجرد التنصيص على العلة .

المسألة الثالثة

في تقسيمات القياس

قال : « الثالثة : القياس إما قطعى أو ظنى ، فيكون الفرع بالحكم أولى كتحریم الضرب على تحريم التأفيف . أو مساوياً كقياس الامة على العبد في السراية ، أو أدون كقياس البطيخ على البر في الربا . قيل : تحريم التأفيف

(١) المصدر السابق .

يدل على تحريم أنواع الأذى (عرفاً) ، وبكذبه قول الملك للجلاد اقتله ولا تستخف به . قيل : لو ثبت قياساً لما قال به منكره . قلنا القطعي لم ينكر . قيل : نفي الأذى يدل على نفي الأعلى كقولهم : فلان لا يملك الحبة ولا النقيير ولا القطمير ، قلنا : أما الأولى فلأن نفي الجزء يستلزم نفي الكل ، وأما الثاني فلأن النقل فيه ضرورة ولا ضرورة ههنا .

أقول : هذه المسألة قررها الشارحون على غير وجهها ، وقد يسر الله الكريم وجه الصواب فيها فنقول الكلام هنا في أمرين :
- أحدهما : القياس .

- والثاني : الحكم الذي في الأصل .

فأما القياس نفسه وهو الإلحاق والتسوية فقد يكون ظنياً ، ^{قطعيًا وقد يكون} فالقطعي يتوقف على مقدمتين فقط .

إحداهما : العلم بعلة الحكم . حكم الأصل

والثانية : العلم بمحصل مثل تلك العلة في الفرع ، فإذا عامهما المجتهد علم ثبوت الحكم في الفرع سواء كان ذلك الحكم مقطوعاً به أو مظنوناً . ثم مثل له الإمام بقياس تحريم الضرب على تحريم التأنيب (١) ، فإنه قياس قطعي .
لأننا نعلم أن العلة هي الأذى ، ونعلم وجودها في الضرب ، ولكن الحكم المتيقن ههنا ظني ، لأن دلالة الألفاظ عنده لا تفيد إلا الظن كما تقدم نقله ، فتلخص أن القياس في هذا المثال قطعي ، والحكم المستفاد منه ظني .

وحاصله : أنا قطعنا بإلحاق هذا الفرع لذلك الأصل في حكمه المظنون . وأما القياس الظني فهو أن تكون إحدى المقدمتين أو كليهما مضمونة ، كقياس السفرجل على البر في الربا ، فإن الحكم بأن العلة هي الطعم ليس

(١) المصدر السابق ص ٣٠٤ .

مقطوعاً به ، لجواز أن تكون هي السبيل أو القوت كما قاله الخصم . وإلى هذا كله أشار المصنف (بقوله : القياس إما قطعي وإما ظني) .

الأمر الثاني : الحكم الذي في الأصل . قال في المحصول فينظر فيه ؟ فإن كان قطعياً فيستحيل أن يكون الحكم في الفرع أولى منه ، قال : لأنه ليس فوق اليقين مرتبة . والذي قاله مبنى على أن العلوم لا تتفاوت ، وقد تقدم الكلام عليه في الخبر المتواتر ، قال : فإن لم يكن قطعياً ، أى سواء كان القياس قطعياً أم لم يكن ، فثبوت الحكم في الفرع قد يكون أولى من ثبوته في الأصل ، وقد يكون مساوياً له ، وقد يكون دونه ، فالأولى كقياس تحريم الضرب على تحريم التأنيب ، فإن الأذى فيه أكثر ، وأما المساوى فككقياس الأمانة على العبد في سرابة العتق من البعض إلى الكل ، فإنه قد ثبت في العبد بقوله عليه الصلاة والسلام : « من أعتق شركاً له في عبد قوم عليه » (١) ، ثم قسمنا الأمة وهما متساويان في هذا الحكم لتساويهما في هلته ، وهى تشوف الشارع إلى العتق ، ويسمى هذان القسمان بالقياس في معنى الأصل ، ويسميان أيضاً بالقياس الجلي ، وهو ما يقطع فيه بنفى تأثير الفارق بين الأصل والفرع ، فإننا نقطع الفارق بين العبد والأمة وهو الذكورة والأنوثة لأن تأثير لهما في أحكام العتق ،

(١) حديث صحيح : أخرجه البخاري من حديث عبد الله بن عمر - في كتاب الشركة - باب تقويم الأشياء بين الشركاء بقيمة عدل ، كما أخرجه في كتاب العتق - باب إذا أعتق عبداً بين اثنين أو أمة بين الشركاء بلفظ : « من أعتق شركاً له في عبد ، قوم عليه نصيب شركاءه » ، ثم يفتق ، كما أخرجه مسلم : كتاب العتق (١٥٠١ / ١) وأبو داود : باب فيمن روى أنه لا يستسمى ، والترمذي : كتاب الأحكام : باب ما جاء في العبد يكون بين الرجلين ، فيعتق أحدهما نصيبه ، والنسائي : كتاب البيوع - باب الشركة في الرقيق ، وابن ماجه : كتاب العتق - باب من أعتق مشركاً له في عبد .

وأما الأدون فهي الأقيسة التي تستعملها الفقهاء في مباحثهم ، كقياس البطيخ على البر في الربا بجامع الطعم ، فإنه يحتمل أن تكون العلة إنما هو القوت أو التكيل هكذا علة بعض الشارحين ، وعلة بعضهم بأن الطعم في المقتات أكثر مما هو في البطيخ (١) .

وإلى هذا كله أشار المصنف بقوله : « فيكون الفرع ، إلى آخره وهو متفرع على القياس من حيث هو ، وليس مفرعاً على القياس الغلبي ، وإن أوجه كلام المصنف ، وصرح به الشارحون أيضاً ولهذا جعلهما الإمام مسألتين مستقلتين وقررها بمعنى الذي قرره من أوله إلى آخره .

وقوله : « قيل : تحريم ، أي استدلل القائل بأن التأنيف يدل على تحريم أنواع الأذى بثلاثة أوجه :
أحدها : فهم أهل العرف له .

وجوابه : أنه لو كان كذلك لم يحسن من الملك إذا استولى على عدوه أن يأمر الجلاد بقتله وينهاه عن الاستخفاف به ، ليكون النهي عن الاستخفاف على هذا التقدير يدل بالالتزام على تحريم القتل لكنه يصح .

الدليل الثاني : أن تحريم الضرب لو ثبت بالقياس لخالف فيه من يخالف في القياس . وأجيب : بأن هذا هو القياس الجلي كما تقدم ، والمنكرون للقياس لم ينكروه بل إنما أنكروا القياس الخفي فقط . ^{القياس الأدون}

الثالث : أن نفي الأدنى يدل على نفي الأعلى ، كقولهم : فلان لا يملك الحبة . فإنه يدل على نفي الدرهم والدينار وغيرهما ، كقولهم : لا يملك الفقير ولا القطمير . فإنه يدل على أنه لا يملك شيئاً ألبتة ، من غير نظر إلى القياس ، فكذلك نفي التأنيف مع الضرب ، والنقيير : هو النقرة التي على

ظهر النواة ، والقطمير : هو ما في شقها هكذا قاله في المحصول (١) ، ولكن المعروف وهو المذكور في الصحاح أن الذي في شقها هو الفتييل ، وأما القطمير : فهو القشرة الرقيقة أي الثوب .

وأجاب المصنف : بأن المثال الأول إنما دل فيه نفي الأدنى على نفي الأعلى لكون الأدنى وهو الحبة جزءاً للأعلى ، ونفي الجزء مستلزم لنفي الكل .

وأما الثاني : وهو النقيير والقطمير ، فنحن نعلم بالضرورة من هذا المثال أنه ليس المراد نفيهما بل نفي ما يساوي شيئاً ، فدعوى النقل فيهما ضرورة بخلاف صورة النزاع ، فإنه لا ضرورة فيها إلى دعوى النقل ، لجواز الحمل على المعنى اللغوي ، وذلك أن تقول : الحبة اسم للواحد مما يزرع ، فلا يلزم من نفيها نفي غيرها ، فإن ادعى المجيب أن التقدير ليس عنده زنة حبة . قلنا : الأصل عدم الحذف ، فإن ادعى اشتغاره في العرف ، فيلزم أن تكون اللفظة منقولة أيضاً وتستوى الأمثلة .

المسألة الرابعة

فيما يجري فيه القياس

قال : « الرابعة : القياس يجري في الشرعيات حتى الحدود والكفارات لعموم الدلائل ، وفي العقليات عند أكثر المتكلمين ، وفي اللغات عند أكثر الأدباء دون الأسباب والعادات كأقل الحيض وأكثره . »

أقول : الصحيح وهو مذهب الشافعي كما قاله الإمام : أن القياس يجري في الشرعيات كلها ، أي يجوز التسكك به في إثبات كل حكم حتى الحدود ، والكفارات ، والرخص ، والتقديرات ، إذا وجدت شرائط القياس فيها (٢) .

(١) المصدر السابق ٣٠٣ . (٢) انظر : المحصول (٢ / ٢٤٦) .

(٣ - الأسنوي - ٣٣)

(١) انظر : المحصول (٢ / ٣٠٤) .

أخره والكفارات والرضخ والتفويضات

وقالت الحنفية: لا يجوز القياس في هذه الأربعة، ورأيت في باب الرسالة من كتاب البوطي الجزم به في الرخص، ولاجل ذلك اختلف جواب الشافعي في جواز العرايا في غير الرطب والعنب قياساً.

وذهب الجبائي، والسكرخي إلى أن القياس لا يجري في أصول العبادات كإيجاب الصلاة بالإيمان في حق العاجز عن الإتيان بها، بالقياس على إيجاب الصلاة قاعداً في حق العاجز عن القيام، والجامع بينهما هو العجز عن الإتيان بها على الوجه الأكمل، وصحح الأمدى، وابن الحجاب أنه لا يجري في جميع الأحكام، لأنه ثبت فيها ما لا يعقل معناه كالدية (١).

ثم استدلل المصنف على الجواز بأن الأدلة الدالة على حجية القياس عامة غير مختصة بنوع دون نوع، فمثال الحدود: لإيجاب قطع النباش قياساً على السارق، والجامع أخذ مال الغير خفية. أي (طغية)

قال الشافعي: وقد كثرت أقيستهم فيها حتى عدوها إلى الاستحسان، فإنهم زعموا فيما إذا شهد أربعة على شخص بأنه زنى بامرأة، وعين كل منهم في زاوية أنه يكف استحصاناً، مع أنه على خلاف العقل، فلأن يعمل فيما يوافق العقل أولى.

أي القياس

ومثال الكفارات لإيجابها على قاتل النفس عمداً بالقياس على المخطيء، قال الشافعي: ولأنهم أوجبوا الكفارة في الإفطار بالآكل قياساً على الإفطار بالجماع، وفي قتل الصيد خطأ قياساً على قتله عمداً (٢).

والحنفية حاولوا الاعتذار عما وقعوا فيه فقالوا: إن هذا ليس بقياس وإنما هو استدلال على موضع الحكم لحذف الفوارق الملهية، وهذا لا يفهم فإنه قياس من حيث المعنى لوجود شرائط القياس فيه ولا عبرة بالتسمية.

أي تنقيح
مبدأ
منها
لا يلزم التسمية
فهم الموافقة

(١) صححه الأمدى في الإحكام (١١ / ٣).

(٢) انظر الرسالة للإمام الشافعي ص ٥٠٣ وما بعدها.

وأما الرخص فقد قاسوا فيها وبالغوا كما قال الشافعي، فإن الاقتصار على الأحجار في الاستنجاء من أظهر الرخص، وهم قد عدود إلى كل النجاسات.

الحنفية

القياس في المقدرات

قال: «وأما المقدرات فقد قاسوا فيها حتى ذهبوا إلى تقديراتهم في الدلو والبر، يعني أنهم فرقوا في سقوط الدواب إذا ماتت في الآبار، فقالوا في الدجاجة ينزح كذا وكذا، وفي الفأرة: أقل من ذلك، وليس هذا التقدير عن نص ولا إجماع، فيكون قياساً.

واحتجت الحنفية على الحدود بقوله عليه الصلاة والسلام: «ادروا الحدود بالشبهات» (١) والقياس شبهة لا دليل قاطع، وعلى المقدرات بأن العقول لا تهتدي إليها، وعلى الرخص بأنها منح من الله تعالى، فلا تعدى فيها موارد، وعلى الكفارات بأنها على خلاف الأصل، لأنها ضرر، والدليل بنفي الضرر. والجواب: أنه منقوض بما قلناه.

القياس في العقليات

وقوله: «وفي العقليات، أي ذهب أكثر المتكلمين إلى جواز القياس في العقليات إذا تحقق فيها جامع عقلي إما بالعلة أو الحد أو الشرط أو الدليل.

(١) هذا الحديث مروى عن عائشة - رضي الله عنها - مرفوعاً بلفظ: «ادروا الحدود عن المسلمين ما استطعتم، فإن الإمام أن يخطيء في العفو خير من أن يخطيء في العقوبة» أخرجه الترمذي: كتاب الحدود - باب ما جاء في درء الحدود، أخرجه موصولاً وموقوفاً، وقال: الموقون أصح، كما أخرجه الدارقطني في أوائل كتاب الحدود، والبيهقي: كتاب الحدود - باب ما جاء في درء الحدود بالشبهات، والحاكم في المستدرک: كتاب الحدود - باب: إن وجدتم لمسلم خرجاً نخلوا سبيله وقال: «هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه».

قال في المحصول : ومنه نوع يسمى إلحاق الغائب بالشاهد ، بجامع من الأربعة فالجمع بالعلة وهو أقوى الوجوه كقول أصحابنا : العالمية في الشاهد ، يعنى المخلوقات معللة بالعلم . فكذلك في الغائب سبحانه وتعالى . وأما الجمع بالحد فكقولنا : حد العالم ، شاهد آمن له العلم ، فكذلك في الغائب ، وأما الجمع بالدليل فكقولنا : التخصيص والاتفاق يدلان على الإرادة والعلم شاهدان فكذلك في الغائب ، وأما الجمع بالشرط فكقولنا : بشرط العلم والإرادة في الشاهد وجود الحياة فكذلك في الغائب .

القياس في اللغات ← الإجماع (ع) أعمال

وقوله : « وفي اللغات ، أى ذهب أكثر أهل الأدب إلى جواز القياس في اللغات كما نقله عنهم ابن جنى في الخصائص ، وقال الإمام هنا : إنه الحق .

قال : وذهب أكثر أصحابنا ، وأكثر الخنفية إلى المنع واختاره الأمدى ، وابن الحاجب ، وجزم به الإمام في المحصول في كتاب الأوامر والنواهي في آخر المسألة الثانية ، وقد حرر ابن الحاجب محل الخلاف ، وحاصله : أن الخلاف لا يأتى في الحكم الذى ثبت بالنقل تعميمه لجميع أفراد الاستقراء ، كرفع الفاعل ونصب المفعول ، ولا في الاسم الذى ثبت تعميمه لأفراد نوع سواء جامداً كرجل ، وأسامة ، أو مشتقاً كضارب ومضروب ، ولا في أعلام الأشخاص كزيد ، وعمر فإنها لم توضع لها المناسبة بينها وبين غيرها ، وإنما دخل الخلاف في الأسماء التى وضعت على الذوات لأجل اشتغالها على معان مناسبة للتسمية يدور معها الإطلاق وجوداً وعدمًا ، وتلك المعانى مشتركة بين تلك الذوات وبين غيرها ، لحيث قد يجوز على رأى إطلاق تلك الأسماء على غير مسمياتها لاشتراكها معها في تلك المعانى ، وذلك كتسمية النبيذ خمرًا لاشتراكه مع عصير العنب

في الإسكار ، وكذلك في تسمية اللاتط زانيا والنباش سارقا ، وفائدة الخلاف في هذه المسألة ما ذكره في المحصول وهو صحة الاستدلال بالنصوص الواردة في الخمر ، والسرقة ، والزنا على شارب النبيذ ، واللاتط ، والنباش (١) .

واحتج المجوزون بعموم قوله تعالى : (فاعتبروا) وبأن اسم الخمر مثلاً دائر مع صفة الإسكار في المعتصر من ماء العنب وجوداً وعدمًا ، فدل على أن الإسكار هو العلة في إطلاق الاسم ، لحيث وجد الإسكار جاز الإطلاق ، وإلا تخلف المعلول عن علته .

واعترض الخصم : بأنه إنما يلزم من وجود علة التسمية وجود الاسم إذا كان تعليل التسمية من الشارع . لأن صدور التعليل من آحاد الناس لا اعتبار به ، ولهذا لو قال : اعتقت غانما لسواده لم يعتق غيره من السود ، وحيث قد يتوقف المدعى على أن الواضع هو الله تعالى .

وأجاب في المحصول : بأننا بينا أن اللغات توقيفية (٢) . هذا كلامه وهو مخالف لما قدمه في اللغات ، فإنه اختار الوقف لا التوقيف .

واحتج المانعون بالنقض بالقارورة وشبهها ، فإن القارورة مثلاً إنما سميت بهذا الاسم لأجل استقرار الماء فيها ، ثم إن ذلك المعنى حاصل في الحياض ، والأنهار مع أنها لا تسمى بذلك .

وأجاب الإمام : بأن أقصى ما في الباب أنهم ذكروا صوراً لا يجرى فيها القياس ، وهو غير قادح كما تقدم مثله عن النظام في القياس الشرعى (٣) . وهذا الذى ذكره في القارورة من كونهم لم يستعملوا فيها القياس اللغوى

(١) انظر : المحصول (٢ / ٢٣٧) .

(٢) المحصول (١ / ٥٥) .

(٣) المصدر السابق (٢ / ٢١٢) .

صرح في أنها وضعت لزجاجة فقط ، وهو مخالف لما ذكره في الحقيقة
المرفية ، فإنه قال في المحصول هناك في الكلام على ما وضع عامائهم تخصص
بالعرف مانصه والخاتمة والقارورة موضوعان لما يستقر فيه الشيء ، ويخبر
فيه تخصصاً بشيء معين (١) .

القياس في الأسباب والشروط

وقوله : « دون الأسباب » ، يعني أن القياس لا يجري في أسباب
الاحكام على المشهور كما قاله في المحصول ، وصححه الأمدى ، وابن
الحاجب (٢) .

وذهب أكثر الشافعية كما قاله الأمدى إلى الجواز وقال : إن هذا
الخلافاً يجري في الشروط ، وقال ابن برهان في الأوسط إنه يجري فيها
وفي المحال أيضاً ، فقال : يجوز القياس في الأسباب والشروط والمحال
عندنا ، خلافاً لأبي حنيفة . مثال المسألة أن يقال : الزنا سبب لإيجاب الحد
لعله كذا ، فكذلك اللواط بالقياس عليه .

واستدل المانعون بأن قياس اللواط على الزنا مثلاً في كونه موجبا
للحد إن لم يكن لمعنى مشترك بينهما فلا يصح القياس ، وإن كان لمعنى مشترك
كان الموجب للحد هو ذلك المشترك ، وحينئذ يخرج كل من الزنا واللواط
عن كونه موجبا ؟ لأن الحكم لما أسند إلى القدر المشترك استحال مع
ذلك إسناده إلى خصوصية كل واحد منهما ، وحينئذ فلا يصح القياس
لأن من شرطه بقاء حكم الأصل وهو غير باق هنا . وفي هذا الدليل بحث
بطول ذكره .

(١) انظر : المحصول (٢ / ٢٤٥) .

(٢) انظر المحصول (٢ / ٢٩٧) والإحكام (٣ / ١٢) ، مختصر ابن الحاجب

وشرح العبد (٢ / ٢٥٥) .

القياس في العادات

وقوله : « والعادات » ، أى لا يجري القياس أيضاً في الأمور العادية
كأقل الحيض وأكثره ، وأقل الحمل وأكثر ، لأنها تختلف باختلاف
الأشخاص ، والأزمنة ، والأزجة ، ولا يعرف أسبابها ، وهذا الحكم
منقول في المحصول ومختصراته عن الشيخ أبي إسحاق الشيرازي فقط ،
ولم يذكره الأمدى ، ولا ابن الحاجب .

كثير من النصوص في هذه العلة المستفود

الباب الثاني في أركانه

قال البيضاوي :

إذا ثبت الحكم في صورة مشتركة بينهما وبين غيرها تسمى الأولى أصلاً ، والثانية فرعاً ، والمشارك علة وجامعة ، وجعل المتكلمون دليل الحكم في الأصل أصلاً ، والإمام : الحكم في الأولى أصلاً ، والعلة فرعاً ، وفي الثانية بالعكس ، وبيان ذلك في فصلين :

الفصل الأول في العلة

تعريف العلة :

وهي المعروف للحكم . قيل : المستنبطة عرفت به فيدور . قلنا : تعريفه في الأصل ، وتعريفها في الفرع فلا دور .

أقول : شرع المصنف في بيان أركان القياس ، وهي أربعة : الأصل ، والفرع ، والوصف الجامع بينهما ، وحكم الأصل ، فإن قيل : أهملتم خامساً وهو حكم الفرع ، قلنا : أجاب الأمدى : بأن حكم الفرع ثمرة القياس ، فلو كان من أركانه لتوقف القياس عليه وهو دور (١) .

وفيه نظر فإن ثمرة القياس إنما هو العلم بالحكم لا نفس الحكم ، فالأولى

(١) انظر الإحكام للأمدى (٣ / ١١) .

أن يجاب بأن حكم الفرع في الحقيقة هو حكم الأصل ، وإن كان غيره باعتبار المحل ، كما تقدم في تعريف القياس .

ثم إن المصنف لما بين الحكم في أول الكتاب لم يتعرض هنا إلى بيانه ، واقتصر على بيان الأركان الثلاثة ، فقال : إنه إذا أثبت الحكم في صورة لأمر مشترك بينهما وبين صورة أخرى ، كشبوت الحرمة في الخمر الإسكار المشترك بينهما وبين النبذ ، فإن الصورة الأولى ، وهي الخمر تسمى أصلاً ، والصورة الثانية ، وهي النبذ تسمى فرعاً ، والمشارك وهو الإسكار يسمى علة وجامعة ، وهذا هو رأى الفقهاء ، ونقله ابن الحاجب عن الأكثرين ، وقال الأمدى : إنه الأشبه لافتقار النص والحكم إلى المحل بالضرورة من غير عكس ، وجعل المتكلمون الأصل هو دليل الحكم في الذي سببناه أصلاً ، كالدليل على تحريم الخمر في مثالنا .

وقياسه أن يكون فرعه المقابل له هو حكم المحل المشبه به ، كتحريم الخمر ، وفي بعض الشروح أن فرعه المقابل له هو حكم المحل المشبه بـ التحريم النبذ . قال : وهو صحيح أيضاً ، لأن فرع الفرع فرع ، فعلى هذا يتفق الاصطلاحان (١) .

ولعل المصنف إنما أهمل بيان فرعه لذلك ، وما قاله من الاتفاق ممنوع ، لأن الفرع في الأول هو المحل المشبه لا حكمه ، وقال الإمام : القياس مشتمل على أصليين وفرعين : فالحكم الذي في الصورة الأولى كتحريم الخمر أصل العلة التي فيها ، والعلة فرع عنه .

وأما في الصورة الثانية وهو النبذ فإن الأمر بالعكس ، أي تكون العلة التي فيه أصلاً للحكم ، والحكم فرعاً عنها ، وهذه الإصطلاحات راجعة إلى قولنا : الأصل : ما يبنى عليه غيره ، فأما رجوع الأولين إليه فظاهر .

(١) المصدر السابق ص ١٣ .

الجواب يلزم منه زيادة قيد في التعريف فيقال : إن العلة هي المعروف لحكم الفرع ، أى الذى من شأنه أنه إذا وجد فيه كان معرفاً لحكمه .

طرق العلة

الأول النص

قال : « والنظر في أطراف : الطرف الأول : في الطرق الدالة على العلية : الأول : النص القاطع كقوله تعالى في الف : (كيلا يكون دولة) وقوله عليه السلام : « إنما جعل الإسمئذان لأجل البصر ، وقوله : « إنما نهيتكم عن لحوم الأضاحى لأجل الدابة ، والظاهر اللام كقوله تعالى : (لدولك الشمس) فإن أئمة اللغة قالوا : اللام للتعليل ، وفي قوله تعالى : (ولقد فرأنا للجنهم) وقول الشعراء : « وابنوا للخراب ، للعاقبة مجازاً . وإن مثل « ولا تقربوه طيباً فإنه يحشر يوم القيامة مليباً ، وقوله عليه السلام : « إنها من الطوافين عليكم والطوافات ، والباء مثل « فبها رحمة من الله لنت لهم . »

أقول : النظر المتعلق بالعلة منحصراً في ثلاثة أطراف ، لأن الكلام إما في الطرق الدالة على العلية ، أو في الطرق الدالة على إبطال العلية . أو في أقسام العلية . فأما الطرق الدالة على العلية فهي تسعة :

الأول النص ، قال الأمدى : وهو ما يدل بالوضع من الكتاب والسنة على علية وصف الحكم (١) . وقسمه المصنف تبعاً للإمام ، والأمدى ، إلى قاطع ، وهو الذى لا يَحتمل غير العلية ، وظاهر وهو الذى يَحتمل غيرها احتمالاً مرجوحاً (٢) .

وفي هذا التقسيم نظر ، فإن دلالات الألفاظ لا تفيد اليقين عند الإمام

وأما الثالث : فلأن إثبات علة الحكم في الخبر متوقف على الحكم ، لأننا لم نعلم ثبوت الحكم لأنطلب علمه بخلاف النفي ، فإن إثبات الحكم فيه متوقف على العلة لكن هذا إنما يظهر في العلة المستنبطة خاصة (١) .

وقوله : « وبيان ذلك إلخ ، لما بين الأركان الثلاثة تبييناً إجمالياً شرع في تبيينها مفصلة فعمد لذلك فصلين ، الأول : في تعريف العلة ، وبيان انقسامها وأحكامها . والثاني في شرائط الأصل والفرع . وقدم الكلام على العلة لأنها الركن الأعظم .

وقد اختلفوا في تفسيرها ، فقال الغزالي : العلة هي الوصف المؤثر في الأحكام بجعل الشارع لذاته . وتقدم لإبطاله في تقسيم الحكم . وقالت المعتزلة : هي المؤثر لذاته في الحكم ، وهو مبنى على التحسين والتقييح ، وقد تقدم لإبطاله أيضاً .

→ وقال الأمدى ، وابن الحاجب : هي الباعث على الحكم ، أى المشتغل على حكمة صالحة لأن تكون مقصود الشارع من شرع الحكم . وقال الإمام : إنها المعروف للحكم ، واختاره المصنف (٢) .

فإن قيل : العلة المستنبطة إنما عرفت بالحكم لأن معرفة كونها علة الحكم متوقف على معرفة الحكم بالضرورة ، فلو عرف الحكم بها لكان العلم بالحكم متوقفاً عليها وهو دور ، واحتزنا في السؤال بالمستنبطة عن المنصوصة ، فإن معرفتها غير متوقفة على الحكم لكونها ثابتة بالنص .

وأجاب المصنف بأن تعريف الحكم بالعلة إنما هو بالنسبة إلى الأصل ، وتعريف العلة للحكم بالنسبة إلى الفرع ، فلا دور لاختلاف الجهة ، وهذا

(١) انظر المحصول (٢ / ٣١١) .

(٢) انظر : المستصنى (٢ / ٧٢) ، والإحكام للأمدى (٣ / ١٢) والمحصول

(٢ / ٣١١) .

(١) انظر : الإحكام للأمدى (٣ / ٥٥ ، ٥٦) .

(٢) انظر : المحصول (٢ / ٣١١ ، ٣١٢) .

كما تقدم غير مرة ، وأيضاً فقد ذكر المصنف وغيره في تقسيم الألفاظ أن الظاهر قسم النص ، لا قسم منبه ، ثم إن القاطع له ألفاظ منها د كي ، كقوله تعالى في الآية : (كيلاً يكون دولة) (١) أي إنما وجب تخميسه كي لا يتداوله الأغنياء بينهم فلا يحصل للفقراء منه شيء ، ومنها د لأجل كذا ، أو من أجل كذا كقوله ﷺ : إنما جعل الاستئذان من أجل البصر ، (٢) . وكقوله عليه الصلاة والسلام : « إنما نهيتكم عن إدخار لحوم الإضاحي لأجل الدافة » (٣) أي لأجل التوسعة على الطائفة التي قدمت المدينة في أيام التشريق .

والدافة بالذال المهملة مشتقة من الدفيف وهو السير اللين ، ومنه قولهم دففت علينا من بني فلان دافة قاله الجوهري (٤) .

(١) سورة الحشر من الآية ٧ .

(٢) حديث صحيح : أخرجه البخاري : كتاب اللباس - باب الامتنشاط ، وفي كتاب الاستئذان - باب : الاستئذان من أجل البصر حديث (٥٩٢٤ ، ٦٢٤١ ، ٦٩٠١) ومسلم : كتاب الادب - باب تحريم النظر في بيت غيره رقم (٢١٥٦) والترمذي : كتاب الاستئذان - باب من أطلع في دار قوم بغير إذنتهم حديث رقم (٢٧٠٩) وأحمد في المسند (٣٣٠ / ٥ ، ٣٣٤ ، ٣٣٥) . (٣) حديث صحيح : رواه البخاري : كتاب الاضاحي - باب ما يؤكل من لحوم الاضاحي ، ومسلم : كتاب الاضاحي - باب ما كان من النهي عن أكل الاضاحي (١٩٧١ / ٢٨) والنسائي في سننه : كتاب الاضاحي - باب النهي عن أكلها (٢٠٧ / ٧) ومالك في الموطأ : كتاب الضحايا - باب : إدخار لحوم الاضاحي (٤٨٥ / ٢) .

(٤) فالدافة : قوم من الاعراب يردون مصرًا من الامصار ، والمراد بهم هنا : قوم قدموا المدينة في عيد الاضاحي ، ويحتاجون إلى الطعام ، فنهى النبي ﷺ عن إدخار لحوم الاضاحي ، من أجل أن تعرف عليهم ، ولذلك جاء في حديث آخر : « كنت نهيتكم عن إدخار لحوم الاضاحي من أجل الدافة ، فشكلوا وادخروا » .

ومنها ما ذكره في المحصول (١) وهو قولنا : لعلة كذا أو لسبب ، أو لمؤثر أو لموجب ، وأهلله المصنف لأنه في معنى لأجل . ومنها « إذن » وقد ذكرها ابن الحاجب . وأما الظاهر فتلاثة ألفاظ :

أحدها : اللام كقوله تعالى : (أقم الصلاة لدلوك الشمس) (٢) فإن أهل اللغة قد نصوا على أنه للتعليل ، وقولهم في الألفاظ ججة . وإنما لم يكن قاطعاً لاحتماله الملك والاختصاص ، وغير ذلك من المعاني المذكورة في علم النحو .

فإن قيل لو كانت السلام للتعليل لم يستعمل فيما لا يصح فيه التعليل كقوله تعالى : (ولقد ذرأنا لجنهم) (٣) فإن جهم ليست علة في الخلق كقول الشاعر :

له ملك يتنادى كل يوم لدوا للموت وابنوا للخراب (٤)

(١) انظر : المحصول (٣١١ / ٢) .

(٢) سورة الإسراء من الآية ٧٨ .

(٣) سورة الاعراف من الآية ١٧٩ .

(٤) قاله : أبو العتاهية : إسحاق بن إسماعيل بن القاسم بن سويد بن كيسان ، المتوفى سنة ٢١٠ هـ ، انظر : ديوان أبي العتاهية ص ٢٣ ، طبعة بيروت سنة ١٩٠٩ م .

والبيت مأخوذ مما أخرجه البيهقي في شعب الإيمان عن أبي هريرة مرفوعاً من حديث طويل جاء فيه : « ... وأن ملكاً يباب آخر في الجنة يقول : يا أيها الناس هلبوا إلى ربكم ، فإن ما قل وكفى خير مما كثر وألهى ، وأن ملكاً يباب آخر يتنادى : يا ابن آدم : لدوا للموت وابنوا للخراب ، ورواه البيهقي عن أبي حكيم - مولى الزبير - وفي سنده ضعيفان ، وأبو حكيم مجهول ، ورواه أبو نعيم عن أبي ذر موقوفاً ، وأخرج أحمد عن عبد الواحد بن زياد أن عيسى ابن مريم =

فإن الموت ليس علة للولادة ، وكذلك الخراب ليس علة للبناء ، بل اللام هنا للعاقبة ، يعنى أن عاقبة البناء الخراب ، وعاقبة الولادة الموت ، وعاقبة كثير من المخلوقات جهنم .

وأجاب المصنف بأنه لما ثبت كونها للتعليل ، وتعذر الخل عليه ههنا كان حملها على العاقبة مجازاً ، فإنه خير من الاشتراك ، ووجه العلاقة أن عاقبة الشيء مرتبة عليه في الحصول كترتيب العلة الغائية على معلولها .

فقوله : « والظاهر » معطوف على القاطع ، وقوله : « إما بدل منه أو مبتدأ وخبره محذوف تقديره فنه اللام ، وإن ، والباء ، وقوله أيضاً : وفي قوله أى واللام في قوله تعالى ، وقول الشاعر للعاقبة مجازاً .

الثانى : من أقسام الظاهر « إن » كقوله عليه السلام في حق المحرم الذى وقصته ناقته « ولا تقر به طيباً فإنه يبعث يوم القيامة ملبياً » (١) .

فإن قيل : هذا الكلام مخالف لما ساقى في النوع الأول من أنواع الإيما ، فإنه قد مثل له هو والإمام بهذا المثال بعينه على عكس ما قرأه هنا .

فالجواب أن المثال فيه جهتان ، جهة تدل على التعليل بالصرح وهى « إن » ، وجهة تدل على الإيما وهى ترتيب الحكم على الوصف بالفاء ، فصح التمثيل به للنص تارة ولالإيما أخرى .

قال التبريزى في التنقيح والحق أن « إن » لتأكيد ضموم الجملة ، ولا إشعار لها بالتعليل ، ولهذا يحسن استعمالها ابتداء من غير سبق حكم .

== قال : « يا بنى آدم لدوا للموت وابنوا للخراب ، تفنى نفوسكم وتبلى دياركم ، كشف الخفا (١٤٠ / ٢) .

(١) حديث صحيح : أخرجه البخارى : كتاب جزاء الصيد - باب المحرم يموت بعرفة ، ومسلم : كتاب الحج - باب ما يفعل بالمحرم إذا مات ، والنسائى : كتاب الجنائز - مواراة الشهيد في دمه ، والبيهقى : كتاب الجنائز - أبواب الشهيد .

الثالث : « والباء » كقوله تعالى : (فبأرحمة من الله لنت لهم) (١) أى بسبب الرحمة لنت لهم ، قال في المحصول : وأصلها الإلصاق ، ولكن العلة لما اقتضت وجود المعلوم حصل فيها معنى الإلصاق . لحسن استعمالها فيه مجازاً (٢) .

وهذا الكلام صريح في أنها لا تحتمل عند الإطلاق على التعليل ، وحينئذ لا تكون ظاهرة فيه ، وهذا هو الصواب وزاد ابن الحاجب على الثلاثة قولنا : إن كان كذا ، وكذلك ترتيب الحكم على الوصف .

الطريق الثانى : الإيما

قال : الثانى الإيما وهو خمسة أنواع :

الأول : ترتيب الحكم على الوصف بالفاء ، وتكون الفاء في الوصف أو الحكم وفى لفظ الشارع أو الراوى مثاله (والسارق والسارقة) ولا تقر به طيباً ، « زنى ماعز فرجم » (٣) .

فروع : ترتيب الحكم على الوصف يقتضى العلية ، وقيل : إذا كان

(١) سورة آل عمران من الآية ١٥٩ .

(٢) انظر : المحصول (٢ / ٣١٢) .

(٣) « ماعز » هو : ماعز بن مالك الأسلمى ، أبو عبد الله ، صحابى جليل ، روى عنه ابنه عبد الله حديثاً واحداً ، له ترجمة فى : (الاستيعاب ٣ / ١٣٤٥) وقصة رجم ماعز : أخرجه البخارى : كتاب الحدود باب هل يقول الإمام للمقر : لعلك لمست أو غمزت من حديث ابن عباس رضى الله عنهما ، ومسلم : كتاب الحدود - باب : من اعترف على نفسه بالزنا ، من حديث ابن عباس وأبى سعيد الخدرى ، والترمذى : كتاب الحدود - باب ما جاء فى درء الحد عن المعترف إذا رجع ، من حديث أبى هريرة ، وأبو داود : كتاب الحدود - باب الرجم ، عن ابن عباس وأبى هريرة وغيرهما ، وابن ماجه : كتاب الحدود - باب الرجم .

مناسياً . لنا أنه لو قيل : أكرم الجاهل وأهن العالم فيج ، وليس لمجرد الأمر فإنه قد يحسن ، فهو لسبق التعليل ، قيل : الدلالة في هذه الصورة لا تستلزم دلالة في السكك . قلنا : يجب دفماً للاشتراك .

تعريف الإيما

أقول : الإيما هو أن يقترن وصف بحكم لو لم يكن هو أو نظيره للتعليل لكان بعيداً ، وقيل : هو ما يدل على علية وصف بحكم بواسطة قريبة من القرائن ، ويسمى بالتنبيه أيضاً وهو على خمسة أنواع :
الأول : ترتيب الحكم على الوصف بواسطة الفاء . وهو أن يذكر حكم ووصف ، وتدحل الفاء على الثاني منهما سواء كان هو الوصف أو الحكم ، وسواء كان من كلام الشارع أو الراوى فحصل منه أربعة أقسام :
الأول : أن تدحل الفاء على الوصف في كلام الشارع كقوله عليه السلام : لا تقر بوه طيباً فإنه يبعث يوم القيامة مليباً (١) .

الثاني : أن يدخل عليه في كلام الراوى ولم يظفروا له بمشاك .

الثالث : أن يدخل على الحكم في كلام الشارع كقوله تعالى : (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما) (٢) .

الرابع : أن يدخل عليه في كلام الراوى كقول الراوى : ذنى ماعز فرجم . ولا فرق في الراوى بين الفقيه وغيره كما قاله ابن الحاجب .

قال الإمام : ولا شك أن الوارد في كلام الشارع أقوى في العلية من الوارد في كلام الراوى ، قال : ويشبه أن يكون تقديم العلة أقوى من عكسه ، ثم علله بعلته فيها نظر .

(١) تقدم تخريجه .

(٢) سورة المائدة من الآية ٣٨ .

وهذا الذى ذكره المصنف من كون هذه الأقسام من باب الإيما نص عليه الأمدى أيضاً ، وجزم ابن الحاجب بأن الجميع من باب الصريح (١) .

فرع

قوله : « فرع إلخ » اعلم أن هذا تفريع على شيء غير مذكور ، فإن كلامه الآن في أن ترتيب الحكم على الوصف بدون الفاء هل يكون علة مطلقاً أم لا بد من المناسبة ، والكلام فيه متوقف على أن الترتيب المذكور يقتضى العلية ، ولم يتقدم له ذكر هنا ولا في المحصول بل تقدم فيهما ما يقتضى عكسه ، فإن اشتراطه للفاء دليل على أنه بدونها لا يفيد .

فإن قيل إنما لم يذكره أولاً لكونه يعلم من هذا الفرع . قلنا : فيلزم حينئذ أن يكون الفرع أصلاً لما قبله لافرعاً عليه .

وأقرب ما نرى تصحيح كلامه أن يقال : معناه إذا ثبت أن الترتيب السابق يقتضى العلية ، فهل يكون نفس الترتيب المجرد عن الفاء مقتضياً لها أيضاً أم لا ؟ وإذا قدرنا اقتضاء إياها فهل يشترط في الوصف أن يكون مناسباً أم لا .

والحاصل : أن المختار عنده أن الترتيب بدون الفاء يقتضى العلية . وإن لم يكن مناسباً ، وقيل ، لا بد من المناسبة ، واختاره الأمدى ، وابن الحاجب مع ترجيحهما أن ماعدا هذا النوع من أنواع الإيما . وهو ترتيب الحكم على الوصف لا يشترط فيه المناسبة ، ولم يتعرض له المصنف . ثم استدلل المصنف على مذهبه بأنه لو قال قائل : أكرم الجاهل وأهن العالم لكان ذلك قبيحاً عرفاً ، وليس قبيحاً لمجرد الأمر يا كرام الجاهل

(١) انظر : مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد (٢ / ٢٣٤) والمحصل

(٢ / ٣١٥) والإحكام للأمدى (٣ / ٥٧) .

(٤ - الاسنوى - ج ٣)

وإهانة العالم ، فإن الأمر بإكرام الجاهل قد يحسن لدينه أو شجاعته ، أو نسبه أو سوابق نعمه ، وكذلك الأمر بإهانة العالم قد يحسن أيضاً لنفسه أو بدعته أو سوء خلقه ، وإذا لم يكن القبح لمجرد الأمر فهو لسبق التعليل ، أى لكونه يسبق إلى الأفهام تعليل هذا الحكم بهذا الوصف ، لأن الأصل عدم علة أخرى ، وإذا سبق إلى الأفهام : التعليل مع عدم المناسبة لزم أن يكون حقيقة .

اعترض الخصم بأن دلالة الترتيب الذى لا يناسب على العلية في هذه الصورة لا يستلزم دلالة عليها في جميع الصور ، لأن المثال الجزئى لا يصح القاعدة الكلية ، لجواز اختلاف الجزئيات في الأحكام ، وأجاب المصنف بأن هذا الترتيب لو لم يدل عليها في باقى الصور لكان مشتركا ، لكونه يدل على العلية تارة وعلى عدمها أخرى .

النوع الثانى من الإيماء

قال : الثانى : أن يحكم عقب عليه بصفة المحكوم عليه ، كقول الأعرابي . واقعت أهلى في نهار رمضان يارسول الله ، فقال : أعتق رقبة ، ، لأن صلاحية جوابه تغلب كونه جواباً ، والسؤال معاد فيه تقديره فالتحقق بالأول . الثالث : أن يذكر وصفاً لو لم يؤثر لم يقدّر مثله : «إنها من الطوافين عليكم ، ، ثمرة طيبة وماء طهور ، ، وقوله : «أبنتقص الرطب إذا جف ؟ قيل : نعم . قال : فلا إذا» . وقوله لعمر وقد سأله عن قبلة الصائم : «أرايت لو تمضمضت بماء ثم مجتته ، ، الرابع : أن يفرق في الحكم بين شيئين بذكر وصف مثل «القاتل لا يرث ، وقوله عليه السلام : «إذا اختلف الجفسان فبيعوا كيف شئتم بدأ بيد ، ، الخامس : النهى عن مفوت الواجب مثل «وذروا البيع ، ،

أقول : النوع الثانى من أنواع الإيماء أن يحكم الشارع على شخص

حكم عقب عليه بصفة صدرت منه كقول الأعرابي : واقعت أهلى في نهار رمضان يارسول الله ، فقال عليه الصلاة والسلام : « أعتق رقبة ، (١) فإنه يدل على أن الجماع علة في الإعتاق ، لأن قوله عليه الصلاة والسلام «أعتق ، صالح لجواب ذلك السؤال ، والكلام الصالح لأن يكون جواب السؤال إذا ذكر عقب السؤال يغلب على الظن كونه جواباً له ، وإذا كان جواباً يكون السؤال معاداً فيه تقديره ، فكأنه قيل : واقعت فأعتق ، وحينئذ فيلتحق بالنوع الأول وهو الترتيب .

النوع الثالث من الإيماء

النوع الثالث من أنواع الإيماء : أن يذكر الشارع وصفاً لو لم يؤثر في الحكم ، أى لو لم يكن علة فيه لم يكن ذكره مفيداً ، ثم مثل له المصنف بأربعة أمثلة إشارة إلى ما قاله في المحصول من كونه ينقسم إلى أربعة أقسام :

الأول : أن يكون ذكره دافعاً لسؤال أورده من توهم الاشتراك بين صورتين كما روى أنه عليه الصلاة والسلام امتنع من الدخول على قوم عندهم كلب ، فقبل له . إنك دخلت على قوم عندهم هرة فقال عليه الصلاة والسلام «إنها ليست بنجسة ، إنها من الطوافين عليكم والطوافات ، (٢)

(١) حديث صحيح : رواه البخارى : كتاب الصوم - باب : إذا جامع في رمضان ولم يكن له شيء ، من حديث أبي هريرة - رضى الله عنه - ومسلم : كتاب الصيام - باب : تغليظ تحريم الجماع في نهار رمضان على الصائم ، والترمذى : كتاب الصيام - باب : ما جاء في كفارة الدخول في رمضان ، وأبو داود : كتاب الصيام - باب كفارة من أتى أهله في رمضان .

كما أخرجه ابن ماجه ، والدارقطنى ، والدارمى ، والشافعى وغيرهم ، انظر : تلخيص الحبير (٢ / ٢٠٦) .

(٢) أخرجه أبو داود : كتاب الطهارة - باب سور الهرة رقم (٧٥) من =

فلو لم يكن طوافها علة لعدم النجاسة كان ذكره هنا عبثاً لا سيما وهو من الواضحات .

فإن قيل : كيف جمع الهرة بالياء والنون مع أنها لا تعقل ؟ قلنا : المراد أنها من جنس الطوافين والطوافات .

الثاني أن يذكر الشارع وصفاً في محل الحكم لو لم يكن علة لم يحتاج إلى ذكره كحديث ابن مسعود المشهور على ضعفه أنه أحضر للنبي ﷺ ماء نبذ فيه تمر أي طرح فيه فتوضأ به وقال « ثمرة طيبة وماء طهور » (١) فإن وصف الحل وهو النبيذ بطيب ثمرته ، وطهورية مائة دليل على بقاء طهورية الماء .

حديث أبي قتادة ، والترمذي : باب ما جاء في سور الهرة (١٥٣ / ١) وقال : حديث حسن صحيح ، والنسائي : باب : سور الهرة (٤٨ / ١) وابن ماجه : باب الوضوء من سور الهرة ، والدارمي : باب الهرة إذا وقعت في الإماء (١٥٣ / ١) .

كما رواه ابن خزيمة ، والحاكم في المستدرک ، ومالك في الموطأ ، وأحمد في المسند (٢٩٦ / ٥ ، ٣٠٣ ، ٣٠٩) .

(١) أخرجه أبو داود : باب الوضوء بالنبيذ (٢٠ / ١) وفي إسناده أبو زيد وهو مجهول ، وفيه أبو فزارة أيضاً وهو مجهول عند بعض المحدثين ، كما أخرجه الترمذي : في باب الوضوء وفي إسناده من تقدم ، وابن ماجه ، وفيه أبو زيد وأبو فزارة ، وابن لهيعة ، وهو ضعيف . وأحمد وفيه من تقدم في رواية الترمذي .

كما أخرجه الدارقطني ، والطحاوي من عدة طرق ثم قال : « وليست هذه الطرق طرقاً تقوم بها الحجة عند من يقبل خبر الواحد ، ولم يجيء - أيضاً - المجيء الظاهر ، انظر : شرح معاني الآثار (٩٤ / ١ ، ٩٥) .

قال ابن أبي حاتم في « علل الحديث » (١٧ / ١) : « سمعت أبا زرعة يقول : حديث أبي فزارة ليس بصحيح ، وأبو زيد مجهول » .

وجاء في الفتح الرباني للساعاتي (٢٠٥ / ١) « قال السيد جمال : أجمع المحدثون على أن هذا الحديث ضعيف » .

الثالث : أن يسأل الشارع عن وصف فإذا أجاب عنه السؤال أفقره عليه ، ثم يذكر بعده الحكم كقوله عليه الصلاة والسلام حين سأل عن جواز بيع الرطب بالتمر متساوياً « أينقص الرطب إذا جف » فقيل : نعم ، فقال : « فلا إذن » (١) .

الرابع : أن يقرر الرسول عليه الصلاة والسلام السائل على حكم ما يشبه المسئول عنه مع تنبيهه على وجه الشبه ، فيعلم أن وجه الشبه هو العلة

= والخلاصة أن الحديث مردود لعدة أسباب :

أولاً : جهالة أبي زيد .

ثانياً : التردد في جهالة أبي فزارة .

ثالثاً : ضعف ابن لهيعة .

رابعاً : أن ابن مسعود - رضي الله عنه - راوى الحديث لم يكن مع رسول الله ﷺ ليلة الجن ، حتى لو سلم بصحة الحديث فهو منسوخ بالآيات التي فيها مشروعية التيمم في سورتي النساء والمائدة ، وذلك في قوله تعالى : (فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيداً طيباً) النساء ٤٣ ، والمائدة ٦ .

ومن المعروف أن سورتي النساء والمائدة مدينتان ، وواقعة الجن قبل الهجرة ، فدل ذلك كله على عدم صحة الحديث ، انظر : تعليق الشيخ أحمد شاكر على سنن الترمذي (١٤٩ / ١) .

(١) أخرجه أبو داود : كتاب البيوع - باب في التمر ، من حديث سعد بن أبي وقاص - رضي الله عنه - والترمذي : كتاب البيوع - باب ما جاء في النهي عن المخافلة والمزابنة - وقال : حديث حسن صحيح .

كما أخرجه - عن سعد أيضاً - ابن ماجه : كتاب التجارات - باب شراء التمر بالتمر ، والنسائي : البيوع - باب لإشتراء التمر بالرطب ، ومالك في الموطأ : كتاب البيوع - باب ما يكره من بيع التمر ، والحاكم في المستدرک : كتاب البيوع - باب النهي عن بيع الكالئ بالكالئ ، والشافعي - كتاب البيوع - باب تحريم المفاضلة في الطعام إذا كان من جنس واحد ، والدارقطني : كتاب البيوع

ج ٣ ص ٤٩ .

كقوله عليه الصلاة والسلام لعمر وقد سأله عن إفساد الصوم بالقبلة من غير إنزال «أرأيت لو تغمضت بماء ثم حججته (يعني لفظته) أكنت شارباً» (١) فنبه الرسول بهذا على أن حكم القبلة في عدم إفسادها الصوم كحكم ما يشبهها وهي المضمضة (٢) ووجه الشبه أن كلا منهما مقدمة لم يترتب عليه المقصود وهو الشرب، والإنزال.

النوع الرابع من الإيما

النوع الرابع : من الإيما : أن يفرق الشارع في الحكم بين شيئين بذكر وصف لأحدهما ، فيعلم أن ذلك الوصف علة ذلك الحكم وإلا لم يكن لتخصيصه بالذكر فائدة ، ومثل له المصنف بمثالين إشارة إلى ما قاله في المحصول من كونه على نوعين :

أحدهما : أن لا يكون حكم الشيء الآخر وهو قسم الموصوف مذكورا معه كقوله عليه الصلاة والسلام «القاتل لا يرث» (٣) فإن هذا الحديث ليس فيه التخصيص على تورث غير القاتل .

والثاني : أن يكون مذكورا معه وهو على خمسة أقسام ذكرها في المحصول :

(١) أخرجه أبو داود : كتاب الصوم (٢ / ٧٧٩ ، ٧٨٠) وأحمد في المسند (١ / ٥٢) كما أخرجه الدارمي : كتاب الصوم (٢ / ١٣) والنسائي وابن خزيمة وابن حبان والحاكم وغيرهم ، انظر : نيل الأوطار للشوكاني (٤ / ٢١٠) .

(٢) انظر : المحصول (٢ / ٣١٦ ، ٣١٧) .

(٣) أخرجه مالك في الموطأ عن عمر - رضي الله عنه - كتاب العقول - باب ما جاء في ميراث العقل والتعايط فيه ، وأبو داود عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده : كتاب الديات - باب ديات الأعضاء ، وابن ماجه عن أبي هريرة - رضي الله عنه - كتاب الفرائض ، باب ميراث القاتل .

أحدها : أن تكون التفرقة بالشرط كقوله عليه الصلاة والسلام : «لا تبيعوا البر بالبر ولا الشعر بالشعر» إلى أن قال «فإذا اختلفت هذه الأجفاس فبيعوا كيف شئتم بهذا» (١) .

الثاني : أن تكون التفرقة بالغاية كقوله تعالى : (ولا تقربوهن حتى يطهرن) (٢) .

الثالث : أن يكون بالاستثناء كقوله تعالى : (فنعصف ما فرضتم إلا أن يعفون) (٣) .

الرابع : أن يكون بالاستدراك كقوله تعالى : (لا يؤخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤخذكم بما عقدتم الأيمان) (٤) .

الخامس : أن يكون باستئناف ذكرهما كقوله عليه الصلاة والسلام : «لراجل سهم وللفارص سهمان» (٥) .

النوع الخامس من الإيما

النوع الخامس : النهى عن فعل يكون مانعا لما تقدم وجوبه علينا كقوله

(١) أخرجه مسلم : كتاب المساقاة - باب الصرف وبيع الذهب بالورق (١٥٨٧ / ٨٠) وأبو داود : كتاب البيوع ، باب في الصرف (٣٣٤٩) والترمذي كتاب البيوع - باب ما جاء أن الخنطة بالخنطة (١٢٤٠) وقال : حسن صحيح .

(٢) سورة البقرة من الآية ٢٢٢ .

(٣) سورة البقرة من الآية ٢٢٧ .

(٤) سورة المائدة من الآية ٨٩ .

(٥) أخرجه مسلم في صحيحه (٣ / ١٣٨٣) ، وأبو داود - بذي المجهود (١٢ / ٣٤٠) والدارقطني (٤ / ١٠٢) وأحمد في المسند (٢ / ٢) والبيهقي في سننه (٦ / ٢٢٥) .

تعالى : (فاسمعوا إلى ذكر الله وذروا البيع) (١) فإنه تعالى لما أوجب علينا السعى ونهانا عن البيع ، علمنا أن العلة فيه تقويت الواجب .

الطريق الثالث الإجماع

قال : « الثالث : الإجماع كتعايل تقدم الأخ من الأبوين على الأخ من الأب في الإرث بامتزاج النسبين ، والرابع : المناسبة . المناسب ما يجلب للإنسان نفعاً أو يدفع عنه ضرراً ، وهو حقيقى دنيوى ضرورى ، كحفظ النفس بالقصاص ، والدين بالقتال ، والعقل بالزجر عن المسكرات ، والمال بالضمان والنسب بالحد على الزنا ، ومصلحى كنصب الولي للصغير ، وتحسينى ، كتحريم القاذورات ، وأخرى كتزكية النفس ، وإقناعى يظن مناسباً فيزول بالتأمل فيه . »

أقول . لما تقدم أن الطرق الدالة على العلية تسعة وتقدم منها شيثان ، وهما النص والإيحاء بأقسامهما ، شرع في الثالث وهو الإجماع . فإذا أجمعت الأمة على كون الوصف الفلانى علة للحكم الفلانى ، ثبتت عليته له ، كإجماعهم على أن علة تقديم الأخ من الأبوين على الأخ من الأب في الإرث هو امتزاج النسبين ، أى كونه من الأبوين ، وحينئذ فيقاس عليه تقديمه في ولاية النكاح ، والصلاة عليه ، وتحمل العقل ، بجماع امتزاج النسبين .

الطريق الرابع المناسبة

الطريق الرابع من الطرق الدالة على العلية : المناسبة . ثم إن المصنف شرع في تعريف المناسبة لأنه المقصود هنا ، ويعرف منه تعريف المناسبة . والمناسب في اللغة هو الملائم .

(١) سورة الجمعة من الآية ٩ .

واختلفوا في معناه الشرعى : فقال ابن الحاجب : المناسب بوصف ظاهر منضبط يحصل عقلاً من ترتيب الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصوداً من جلب منفعة أو دفع مضرة .

وذكر الأمدى نحوه أيضاً ، وذلك كالقتل العمد العدوان ، فإنه وصف ظاهر منضبط يلزم من ترتيب الحكم عليه ، وهو لإيجاب القصاص على القاتل حصول منفعة ، وهو بقاء الحياة ، وإن شئت قلت : دفع مضرة وهو التعدى ، فإن الشخص إذا علم وجوب القصاص امتنع عن القتل . وفي التعريف نظر لأن المناسب قد يكون ظاهراً منضبطاً ، وقد لا يكون بدليل صحة انفسأه إليهما ، حيث قالوا : إن كان ظاهراً منضبطاً اعتبر في نفسه ، وإن كان خفياً أو غير منضبط اعتبرت مظنته .

وقال الإمام : من لا يعمل أحكام الله تعالى يقول إن المناسب هو الملائم لأفعال العقلاء في العادات ، ومن يعالها يقول : إنه الوصف المقتضى إلى ما يجلب للإنسان نفعاً أو يدفع عنه ضرراً (١) .

وفيه نظر أيضاً فإنهم نصوا على أن القتل العمد العدوان مناسب لمشروعية القصاص ، مع أن هذا الفعل الصادر من الجانى لا يصدق عليه أنه وصف ملائم لأفعال العقلاء عادة ، ولا أنه وصف جالب للنفع أو دافع للضرر بل الجالب أو الدافع إنما هو المشروعية ، وكذلك الردة ، والإسكار ، والسرقه ، والغصب ، والزنا .

وقال المصنف : المناسب هو ما يجلب للإنسان نفعاً أو يدفع عنه ضرراً ، فجعل المقاصد أنفسها أوصافاً مناسبة على خلاف اختيار الإمام وهو فاسد ، ألا ترى أن مشروعية القصاص مثلاً جالبة أو دافعة كما بيناه

(١) انظر : المختصر مع العضد (٢ / ٢٣٩) ، والإحكام للأمدى (٣ / ٦٨) ، والمحصل (٢ / ٣١٩ ، ٣٢٠) .

وليست هي الوصف المناسب من أقسام العمل ، فيكون هو القتل في مثالنا لا المشروعية ، لأنها معلولة لآلة ، وكذلك الردة وغيرها مما قلناه .

أقسام المناسب

وقوله : « وهو حقيقى إلى آخره » ، يعنى أن المناسب إما حقيقى أو إقناعى ، لأن مناسبة إن كانت بحيث لا يزول بالتأمل فيه فهو الحقيقى وإلا فهو الإقناعى .

والحقيقى إما دنيوى بأن يكون لمصلحة تتعلق بالدنيا ، أو أخروى بأن يكون لمصلحة تتعلق بالآخرة .

والدنيوى إما ضرورى أو مصلحى أو تحسينى ، لأن الوصف المشتمل على المصلحة إن انتهت مصلحته إلى حد الضرورة فهو الضرورى ، وإلا فإن كانت في محل الحاجة فهو المصلحى ، وإن كانت مستحسنة في العادات فهو التحسينى ، فالضرورى هو المتضمن لحفظ النفس ، أو الدين أو العقل ، أو المال ، أو النسب ، فأما النفس فمحفوظة بمشروعية القصاص ، فإن القتل العمد العدوان مناسب لوجوب القصاص ، لأنه مقرر للحياة التى هى أجل المنافع .

وأما الدين : فمحفوظ بمشروعية القتال مع الحربيين والمرتين ، فإن الحراة والردة مناسبة له .

وأما العقل فمحفوظ بمشروعية الزجر عن المسكرات ، فإنه مناسب له .

وأما المال فمحفوظ بمشروعية الضمان عند أخذه بالباطل .

وأما النسب فمحفوظ بمشروعية وجوب الحد على الزنا ، وهذه الأشياء مناسبة ظاهرة ، وهى المعروفة بالكمالات الخمس التى لم تبح في ملة من الملل .

وأما المصلحى فمكتسب الوالى على الصغيرة ، أى تمكينه من تزويجها ،

فإن مصالح النكاح غير ضرورية في الحال ، إلا أن الحاجة إليه حاصلة ، وهو تحصيل السكوة الذى لو فات لربما فات لا إلى بدل .

وأما التحسينى فمكتسب الفاذورات فإن نفرة الطباع عنها لخساستها مناسب لحرمة تناولها حساً للناس على مكارم الأخلاق ، ومحاسن الشيم .

ومن هذا القبيل كما قاله في المحصول : سلب أهلية الشهادة والولاية عن العبد ، لأن شرفهما لا يناسب العبد الذى هو نازل المقدار (١) .

وأما الأخروى فهو المعالى المذكورة في علم الحكمة في باب تزكية النفس وهى تهذيب الأخلاق ، ورياضة النفوس المقتضية لشرعية العبادات ، فإن الصلاة مثلاً وضعت للخضوع والتذلل ، والصوم لإنكسار النفس بحسب القوى الشهوانية والغضبية ، فإذا كانت النفس زكية تودى المأمورات وتجنب المنهيات ، حصلت لها السعادات الأخروية .

وأما الإقناعى فمثل له في المحصول بتعالم الشافعى رضى الله عنه تحريم بيع الخمر والميتة بالنجاسة ، ثم يقيس عليه السكب والخنزير ، والمناسبة أن كونه نجساً يناسب لإذلاله ، ومقابلته بالمال في البيع إعزاز ، والجمع بينهما متناقض ، فهذا وإن كان يظن به في الظاهر أنه مناسب لسكته في الحقيقة ليس كذلك ، لأن كونه نجساً معناه أنه لا تجوز الصلاة معه ، وليس بينه وبين امتناع البيع مناسبة (٢) .

أقسام الوصف المناسب

قال : « والمناسبة تفيده العلية إذا اعتبرها الشارع فيه كالسكر في الحرمة ، أو في جنسه كامتزاج النسبين في التقديم . أو بالعكس كالمشقة

(١) انظر : المحصول (٢ / ٣٢١) .

(٢) المصدر السابق .

المشتركة بين الحائض والمسافر في سقوط الصلاة ، أو جنسه في جنسه
كإيجاب حد القذف على الشارب لسكون الشرب مظنة القذف ، والمظنة
قد أقيمت مقام المظنون ، لأن الاستقراء دل على أن الله سبحانه شرع
أحكامه لمصالح العباد تفضلاً وإحساناً ، فحيث ثبت حكم وهناك وصف
ولم يوجد غيره ظن كونه علة وإن لم تعتبر ، وهو المناسب المرسل
اعتبره ملك . ^{صالح}

أقول : الوصف المناسب على ثلاثة أقسام :

أحدها : أن يلغيه الشارع ، أي يورد الفروع على عكسه ، فلا إشكال
في أنه لا يجوز التعليل به ، ولهذا أهمله المصنف ، وذلك كإيجاب صوم
شهرين في كفارة الجماع في نهار رمضان على المالك^{ملك} ، فإنه وإن كان أبلغ
في ردعه من العتق لكن الشارع ألغاه بإيجابه الإعتاق ابتداء فلا يجوز
اعتباره كما قلناه : وقد أنكروا على يحيى بن يحيى (١) تليذ مالك حيث أفتى
بعض ملوك المغاربة بذلك .

الثاني : أن يعتبره الشارع ، أي يورد الفروع على وفقه ، وليس المراد
باعتباره أن ينص على العلة أو يوصي إليها ، وإلا لم تسكن العلة مستفادة من
المناسبة وهذا النوع على أربعة أقسام :

أحدها : أن يعتبر الشارع نوع المناسبة في نوع الحكم كالسكر مع
الحرمة ، فإن السكر نوع من الوصف ، والتحرير نوع من الحكم ، وقد
اعتبره الشارع فيه حيث حرم الخمر فليحق به النبذ وإلى هذا أشار بقوله :
« إذا اعتبرها الشارع فيه » ، أي اعتبر النوع في النوع ، وإنما أهمل التصريح به
لكونه يعلم بما بعده .

(١) هو : يحيى بن يحيى بن بكير بن عبد الرحمن التميمي النيسابوري ، إمام في
الحديث كان من سادات أهل زمانه ، توفي سنة ٢٢٦ هـ . تهذيب التهذيب ١١ / ٢٩٦ ،
الإعلام للزركلي ٩ / ٢٢٣ .

واعلم أن المصنف في التقسيم السابق قد جعل الوصف المناسب لتحرير
المسكر هو حفظ العقل ، ثم جعله هنا نفس السكر ، وهذا الثاني لا يوافق
تفسيره للمناسب ، لأن نفس السكر لا يصدق عليه أنه جالب نفعا ولا دافع
ضرراً .

الثاني : أن يعتبر الشارع نوع الوصف في جنس الحكم ، وإليه أشار
بقوله : « أو في جنسه » وتقديره أن يعتبر الشارع النوع في الجنس ، وذلك
كامتزاج النسبين مع التقديم ، فإن امتزاج النسبين وهو كونه أخاً من
الأبوين نوع من الوصف ، وقد اعتبره الشارع في التقديم على الأخ من الأب ،
فإنه قدمه في الميراث وقسمنا عليه التقديم في ولاية النكاح والصلاة عليه ،
وتحمل الدية لمشاركتها له في الجنسية وإن خالفه في النوعية ، إذ التقديم
في ولاية النكاح نوع مغاير للتقديم في الإرث ، بخلاف الحكم المتقدم وهو
تحرير النبيذ والخمر ، فإن الاختلاف هناك بالحلل خاصة ولا أثر له ، فيكون
تحريرهما نوعاً واحداً .

الثالث : أن يعتبر الشارع جنس المناسبة في نوع الحكم ، وإليه أشار
بقوله : « بالعكس » وذلك كالمشقة المشتركة بين الحائض والمسافر في سقوط
القضاء ، فإن الشارع اعتبر جنس المشقة في نوع سقوط قضاء الركعتين ،
ولأنما جعلنا الأول جنساً والثاني نوعاً ، لأن مشقة السفر نوع مخالف
لمشقة الحيض ، وأما سقوط قضاء الركعتين بالنسبة إلى المسافر والحائض
فهو نوع واحد .

الرابع : أن يعتبر الشارع جنس الوصف في جنس الحكم كما قال - على -
رضي الله عنه في شارب الخمر : أرى أنه إذا شرب هذى ، وإذا وهذى
افتري ، فيكون عليه حد المفترى ، يعنى القاذف ، ووافقه الصحابة على
ذلك ، فقد أوجبوا حد القذف على الشرب لا لكونه شرباً بل أقاموا مظنة
القذف وهو الشرب مقام القذف ، قياساً على إقامة الخلو بالاجنبية مقام

الوطء في التحريم ، لكون الخلوة مظنة له ، فقد ظهر أن الشارع اعتبر المظنة التي هي جنس لمظنة الوطء ، ولمظنة الفذف في الحكم الذي هو جنس لإيجاب حد الفذف ولحرمة الوطء ، والمراد بالجنس هنا هو القريب لأن اعتبار الجنس البعيد في الجنس البعيد هو المناسب المرسل .

التقسيم الثاني للمناسيب

قال : « والغريب : ما أثر هو فيه ولم يؤثر جنسه في جنسه ، كالطعم في الربا ، والملاثم وما أثر جنسه في جنسه أيضاً ، والمؤثر : بما أثر جنسه فيه » .
مسألة : المناسبة لا تبطل بالمعارضة ، لأن الفعل وإن تضمن ضرراً أزيد من نفعه لا يصير نفعه غير نفع ، لكن يتدفع مقتضاه مقتضى النفع (تأخذ جنس الفذف بالجنس)
أقول : هذا تقسيم للقسم الأول وهو المناسب الذي علم اعتباره ، وحاصله : أنه ينقسم باعتبار تأثير نوعه وجنسه في نوع الحكم وجنسه إلى : الغريب ، والملاثم ، والمؤثر .

والمناسب الغريب : هو الذي أثر نوعه في نوع الحكم ، ولم يؤثر جنسه في جنسه ، ومسمى به لكونه لم يشهد غير أصله المعين باعتباره ، ومثاله الطعم في الربا ، فإن نوع الطعم مؤثر في حرمة الربا ، وليس جنسه مؤثراً في جنسه .

والملاثم : هو ما أثر جنسه في جنسه كما أثر نوعه في نوعه ، كالقتل العمد العدوان مع وجوب القصاص ، فإن نوعه مؤثر في وجوب القصاص ، وكذا جنسه وهو الجنابة مؤثر في جنسه القصاص وهو العقوبة ، قال الأمدى : وهذا القسم متفق على قبوله ، وما عداه فختلف فيه .

والمؤثر : هو ما أثر جنسه في نوع الحكم لا غير ، كالمشقة مع سقوط الصلاة على مامر .

واعلم أن أقسام المناسيب ما تقتضيه القسمة العقلية تسعة ، لأنه إما أن يؤثر نوعه أو جنسه أو كلاهما في نوع الحكم أو جنسه أو كليهما . قال الأمدى : والواقع من هذه الأقسام خمسة ، ذكر في الكتاب ألقاباً ثلاثة منها ، وبقي منها قسمان سبق منها قسمان سبق مشاهلها لم يتعرض لبقيةها .

أحدهما : أن يكون جنس الوصف مؤثراً في جنس الحكم دون النوع في النوع ، كتأثير المظنة في مظنونها على مامبق إيضاحه وتمثيله بشرب الخمر قال في الإحكام : وهو من جنس المناسيب الغريب .

والثاني : أن يكون نوع الوصف مؤثراً في جنس الحكم ، كامتزاج النصبين مع التقديم ، وقد لقبه ابن الحاجب بالملاثم كما تقدم نقله عنه .

وقوله : « مسألة إلخ » ، اعلم أن الوصف إذا كان مشتملاً على مصلحة مناسبة لمشروعية الحكم ، وعلى مفسدة تقتضى عدم مشروعيته ، فهل يكون تضمينه للمفسدة موجباً لبطلان مناسبته للحكم ؟ فيه مذهبان حكاهما في الإحكام من غير ترجيح .

أحدهما : وهو المختار عند ابن الحاجب أنها تبطل إذا كانت المفسدة مساوية أو راجحة .

والثاني : لا تبطل وهو اختيار الإمام ، وأتباعه ، واستدل المصنف عليه بأن الفعل وإن تضمن ضرراً أزيد من نفعه ، لا يصير نفعه غير نفع لاستحالة انقلاب الحقائق ، وإذا بقي نفعه بقيت مناسبته وهو المطلوب ، غاية ما في الباب أنه لا يترتب عليه مقتضاه لكونه مرجوحاً (١) .

(١) راجع الإحكام للأمدى (٧٨/٣) ، والمختصر في شرح الهدى (٢٤٢/٢) ، والمحصل (٢٢٥/٢ - ٢٢٧) .

الطريق الخامس الشبه

قال : « الخامس الشبه . قال القاضي : المقارن للحكم إن ناسبه بالذات كالسكر للمحرمة فهو المناسب ، أو بالتبعية كالطهارة لاشتراط النية فهو الشبه ، وإن لم يناسب فهو الطرد ، كبناء القنطرة للتطهير ، وقيل : ما لم يناسب إن علم اعتبار جنسه القريب فهو الشبه وإلا فالطرد . واعتبر الشافعي المشابهة في الحكم ، وابن علية (١) في الصورة ، والإمام ما يظن استلزامه ، ولم يعتبر القاضي مطلقاً . لنا : أنه يفيد ظن وجود العلة فيثبت الحكم . قال : ما ليس بمناسب فهو مردود بالإجماع . قلنا : ممنوع » .

أقول : هذا هو الطريق الخامس من الطرق الدالة على العلية وهو الشبه ، واختلفوا في تعريفه فقال بعضهم : هو الوصف الذي لا يظهر فيه المناسبة بعد البحث التام ولكن ألف من الشارع الالتفات إليه في بعض الأحكام ، فهو دون المناسب وفوق الطردى ، ولاجل شبهه بكل منهما سمي الشبه . ومثاله قول الشافعي في إزالة الفجاسة : طهارة تراد لأجل الصلاة فلا تجوز بغير الماء كطهارة الحدث ، فإن الجامع هو الطهارة ومناسبتها لتعين الماء فيها بعد البحث التام غير ظاهرة ، وبالنظر إلى كون الشارع اعتبرها في بعض الأحكام كس المصحف ، والصلاة ، والطواف يوم اشتغالها على المناسب ، وهذا القول نقله الأمدى عن أكثر المحققين (٢) . وقال القاضي أبو بكر الباقلاني : الوصف المقارن للحكم إن ناسبه بالذات فهو المسمى بالمناسب

(١) هو : إسماعيل بن إبراهيم بن مقسم الأسدي بالولاء ، البصري ، من أكابر حفاظ الحديث ، ولي صدقات البصرة ، ثم المظالم في بغداد ، في آخر خلافة هارون الرشيد ، توفي سنة ١٩٣ هـ .

(٢) انظر : (تهذيب التهذيب ١١ / ٣٤ والاعلام ٩ / ٨١) .

كالمسكر مع التحريم ، وإن لم يناسبه بالذات بل بالتبعية أي بالاستلزام ، فهو الشبه كاستعمال وجوب النية في التيمم بكونه طهارة حتى يقاس عليه الوضوء ، فإن الطهارة من حيث هي لا تناسب اشتراط النية ، وإلا لاشتطت في الطهارة عن الجنس ، لكن تناسبه من حيث إنها عبادة ، والعبادة مناسبة لاشتراط النية ، وإن لم تناسبه بالذات ولا بالتبعية فهو الطرد ، كاستدلال المالكي مثلاً على جواز الوضوء بالماء المستعمل بقوله : إنه مائع تبني القنطرة على جنسه ، فيجوز الوضوء به قياساً على الماء في النهر ، فإن بناء القنطرة على الماء ليس مناسباً لكونه طهوراً أو مستلزماً له . وقال بعضهم : الوصف الذي لم يناسب الحكم إن عدل اعتبار جنسه القريب في الجنس القريب لذلك الحكم فهو الشبه ، وإن لم يعلم اعتبار جنسه القريب في الجنس القريب فهو الطرد ، ومثله بعضهم بإيجاب المهر بالخلوة بالزوجة على القول القديم ، فإن الخلوة لا تناسب وجوب المهر ، لأن وجوبه في مقابلة الوطء ، إلا أن جنس هذا الوصف ، وهو كون الخلوة مظنة للوطء قد اعتبر في جنس الوجوب وهو الحكم .

ووجه اعتباره فيه أنه قد اعتبر في التحريم ، والحكم جنس له ، فعلمنا من التقسيم الأول أن الشبه هو الوصف المقارن للحكم المناسب له بالتبعية ، وهذا هو الماهر عنه بقياس الدلالة ، وقد فسروه بأنه الجمع الأصل والفرع بما لا يناسب الحكم ، ولكن يستلزم المناسب . وعلمنا من التقسيم الثاني : أنه الوصف الذي ليس بمناسب ، وعلم اعتبار جنسه القريب في جنس الحكم القريب ، وأعلم أن التعبير عما ليس بمناسب ولا مستلزم للمناسب بالطرد ذكره جماعة ، والتعبير المشهور فيه هو الطردى بزيادة الياء ، وأما الطرد فن جملة الطرق الدالة على العلية كما سيأتي في القسم الثاني .

فرع في قياس الشبه

وقوله: «واعتبر الشافعي إلخ» هو فرع آخر سماه الشافعي قياس الأشباه، وأدخله المصنف في مسألة قياس الشبه، لأن فيه مناسبة له. وحاصله: أنه إذا تردد فرع بين أصليين قد أشبه أحدهما في الحكم والآخر في الصورة، فإن الشافعي رحمه الله يعتبر المشابهة في الحكم، ولهذا ألحق العبد المقتول بساتر المملوكات في لزوم قيمته على القاتل وإن زادت على الدية، والجامع أن كلا منهما يباع ويشترى، واعتبر ابن عليه المشابهة في الصورة حتى لا يزداد على الدية ونقله إمام الحرمين في البرهان عن أبي حنيفة، وأحمد، ولهذا أوجب أحمد التشهد الأول كالثاني، ولم يوجب أبو حنيفة الثاني كالأول.

وقال الإمام غفر الدين: متى حصلت المشابهة فيما يظن أنه علة للحكم أو مستلزم لما هو علة له صح القياس مطلقاً، سواء كان في الصورة أو الحكم.

وقال القاضي أبو بكر: لا اعتبار بعلة ما ذكر هنا مطلقاً (١).

الطريق السادس الدوران

قال: «السادس: الدوران، وهو أن يحدث الحكم بحدوث وصف وينعدم بعده، وهو مفيد ظناً، قطعاً، وقيل: لا قطعاً ولا ظناً. لنا: أن الحادث له علة، وغير المدار ليس بعلة، لأنه إن وجد قبله فليس بعلة للتخلف، وإلا فالأصل عدمه، وأيضاً عليه بعض المدارات مع التخلف في شيء من الصور لا يجتمع مع عدم علة بعضها: لأن ماهية الدوران إما أن تدل على علة المدار فيلزم علة هذه المدارات أو لا تدل فيلزم عدم

(١) انظر: البرهان (٢/ ٨٦١) والمحصل (٢/ ٣٤٠).

عليه تلك للتخلف السالم عن المعارض، والأول ثابت فاتفق الشاغل. وعودوا بمثله. وأجيب: بأن المدلول قد لا يثبت لمعارض. قيل: الطرد لا يؤثر، والعكس لم يعتبر قلنا: يكون للجموع ما ليس لأجزائه.

أقول: الطريق السادس من الطرق الدالة على العلية: الدوران، وسماه الأمدى، وابن الحاجب: الطرد والعكس (١)، وهو عبارة عن حدوث الحكم بحدوث الوصف وانعدامه بعده، وذلك الوصف يسمى مداراً، والحكم يسمى دائراً.

ثم إن الدوران قد يكون في محل واحد، كالسكر مع عصير العنب، فإنه قبل أن يحدث فيه وصف الإسكار كان مباحاً، وعند حدوثه حدثت الحرمة، وقد يكون في علمين كالطعم مع تحريم الربا، فإنه لما وجد الطعم في التفاح كان ربوياً، ولما لم يوجد في الحبر لم يكن ربوياً، وأراد المصنف بحدوث الأحكام حدوث تعلقاتها.

وأما ذواتها فهي قديمة كما تقدم، وتعبيره: بقوله: «بحدوث» وبقوله: «بعده» يقتضي أنه لا بد أن يكون الوصف علة للحدوث وللعدم، فإن الباء دالة على التعليل.

وقد صرح الغزالي في المستصفى، وفي شفاء الغليل بذلك، فقال: والمؤثر من الدوران هو أن يكون الثبوت بالثبوت والعدم بالعدم، وأما الدوران بمعنى الثبوت مع الثبوت، والعدم مع عدم فليس بعلة (٢).

(١) انظر: الإحكام للأمدى (٣/ ٩١ وما بعدها) والمختصر مع الشرح (٢/ ٢٤٥، ٢٤٦).

(٢) انظر: المستصفى (٢/ ٨٠، ٨١)، وشفاء الغليل ص ٢٦٦، ٢٦٧.

أدلة القائلين بعلية الدوران

استدل القائلون بعلية الدوران بدليين : - ^{غير المناسب}

أحدهما : أن الحكم لم يكن ثم كان ، فيكون حادثاً ، وكل حادث لا بد له من علة بالضرورة ، فعلة - إما الوصف المدار أو غيره ، لا جائز أن يكون غير المدار هو العلة ، لأن ذلك كان موجوداً قبل صدور ذلك الحكم فليس بعلة له ، وإلا لزم تخلف الحكم عن العلة ، وهو خلاف الأصل ، وإن لم يكن موجوداً فالأصل بقاؤه على عدمه ، وإذا حصل ظن أن غير المدار ليس بعلة ، حصل ظن أن المدار هو العلة وهو المدعى .

الـ الثاني : أن علية بعض المدارات للحكم الدائر مع تخلف ذلك الدائر عن ذلك المدار في شيء من صورته لا يتجمع مع عدم علية بعض المدارات للدائر ، لأن ماهية الدوران من حيث هي إما تدل على علية المدار للدائر أولاً ، فإن دلت فليزِم علية هذه المدارات ، أي التي فرضنا عدم عليتها ، لأنه حيث وجد الدوران وجد علية المدار للدائر ، فلا يتجمع عليه بعض المدارات مع عدم علية بعضها ، وإن لم تدل ماهية الدوران على علية المدار للدائر فليزِم عدم علية تلك المدارات ، أي التي فرضنا عليتها ، وتختلف عنها الدائر في شيء من صورها لوجود مقتضى لعدم العلية ، وهو تخلف الدائرة عن المدار مع سلامته عن المعارض ، وهو دلالة ماهية الدوران على العلية ، فإن دلالة ماهية الدوران على العلية تقتضي علية المدار ، والتخلف يقتضي عدم علية ، فبينهما تعارض ، فيثبت أن علية بعض المدارات مع التخلف لا يتجمع مع عدم علية بعضها ، والأول وهو علية بعض المدارات مع التخلف ثابت بالاتفاق ، لأن شرب السموم نوا علة الإسهال مع تخلف الإسهال في بعض الأمكنة بالنسبة إلى بعض الأشخاص ، وإذا ثبت الأول اتفقت الثاني ، وهو عدم المدارات للدائر ، ويلزم من انتفاء علية جميع المدارات وهو المدعى ، وإنما قيد علية بعض المدارات بالتخلف

المذكور ليستدل به على عدم علية تلك على تقدير عدم دلالة ماهية الدوران على العلية .

وقوله : « وعورض ، أي عارض الخصم هذا الدليل بمثله ، وتقدير المعارضة أن يعاد الدليل السابق بهينه فيقال : علية بعض المدارات مع التخلف لا يجوز إلا أنا نبدل قوهم : والأول ثابت فيفتي الثاني بقولنا : والثاني ثابت كالمقتضيين فيفتي الأول .

وأجاب المصنف بأن جواب المعارضة هو الترجيح ، وهو حاصل معنا وذلك لأنه يلزم مما قلناه وهو كون جميع المدارات علة للدائر مع التخلف في بعض الصور أن يوجد الدليل بدون المدلول ، وهو أمر معقول ، فإنه يجوز أن تختلف المدلول لما منع ، ويلزم مما قالوه وهو كون المدارات ليست بعلة مع علية بعضها ، أن يوجد المدلول بدون الدليل وهو غير معقول .

دليل من قال بعدم علية القوم الدوران

أي احتج من قال إن الدوران لا يفيد العلية مطلقاً ، بأن الدوران مركب من الطرد ، (وهو ترتب وجود الشيء على وجود غيره) ، والعكس ، (وهو ترتب عدم الشيء على عدم غيره) ، والطرد لا يؤثر في إفادة العلية ، لأن الطرد معناه سلامته من الانتقاض ، وسلامة المعنى من مبطل واحد من مبطلات العلية لا توجب انتفاء كل مبطل ، والعكس غير معتبر في العمل الشرعية على الصحيح ، لأن عدم العلة مع وجود المعلول لعلة أخرى لا يقدح في علية العلة المعدومة ، لجواز أن يكون المعلول علقتان على التعاقب ، كالبول ، والمس بالنسبة إلى الحدث .

وأجاب المصنف : بأنه لا يلزم من عدم دلالة كل واحد منهما على الانفراد عدم دلالة مجموعهما ، فإنه يجوز أن يكون للهيئة الاجتماعية

تأثير لا يكون لكل واحد من الأجزاء كجزاء العلة ، فإن كلا منهما منفرداً غير مؤثر ومجموعهما مؤثر .

الطريق السابع التقسيم الحاصر

قال : « السابع : التقسيم الحاصر ، كقولنا : ولاية الإجماع إما أن لاتعمل أو تعمل بالبكارة أو الصغر أو غيرهما ، والمكمل باطل سوى الثاني ، فالأول ، والرابع الإجماع والثالث لقوله عليه الصلاة والسلام : « النبي أحق بنفسها ، والسبر غير الحاصر مثل أن تقول : علة حرمة الربا إما الطعم أو الكيل أو القوت . فإن قيل لآلة لها أو العلة غيرها ، قلنا : قد بينا أن الغالب على الأحكام تعليلها ، والأحرار عدم غيرها » .

أقول : الطريق السابع من الطرق الدالة على العملية : التقسيم الحاصر ، والتقسيم الذي ليس بمحاصر ، ويعبر عنهما بالسبر والتقسيم ، ومعناه أن الباحث عن العلة يقسم الصفات التي يتوهم عليتها ، بأن يقول : علة هذا الحكم إما هذه للصفة ، وإما هذه ، ثم يسبر كل واحدة منها ، أي يختبره ويلغى بعضها بطريقة فيتعين الباقي للعملية .

فالسبر : هو أن يختبر الوصف هل يصلح للعملية أم لا ، والتقسيم هو : قولنا العلة إما كذا وإما كذا ، فكان الأولى أن يقدم التقسيم في اللفظ فيقال التقسيم والسبر ، لكونه متقدماً في الخارج .

فالتقسيم الحاصر : هو الذي يكون دائراً بين النفي والإثبات كقول الشافعي مثلاً : ولاية الإجماع على النكاح إما أن لاتعمل بعلة أصلاً أو تعمل ، وعلى التقدير الثاني ، فإما أن تكون معلة بالبكارة أو الصغر أو غيرهما ، والأقسام الأربعة باطلة سوى القسم الثاني ، وهو التعليل بالبكارة . فاما الأول : وهو أن لاتكون معلة ، والرابع وهو أن تكون معلة بغير البكارة والصغر فباطلان بالإجماع .

وأما الثالث : فلأنها لو كانت معلة بالصغر لثبتت الولاية على النبي الصغيرة لوجود العلة وهو باطل ، لقوله عليه الصلاة والسلام : « النبي أحق بنفسها » (١) وهذا القسم يفيد القطع إن كان الحصر في الأقسام وإبطال غير المطلوب قطعياً ، وذلك قليل في الشرعيات وإن لم يكن كذلك فإنه يفيد الظن .

وأما التقسيم الذي ليس بمحاصر : فهو الذي لا يكون دائراً بين النفي والإثبات ، ويسمى بالتقسيم المنتشر ، وعبر عنه المصنف بالسبر غير الحاصر ، وعبر عن الأول بالتقسيم الحاصر ، تنبيهاً على جواز إطلاق كل واحد من السبر والتقسيم على كل واحد من القسمين . وهذا القسم لا يفيد إلا الظن ، فلا يكون حجة في العقليات ، بل في الشرعيات فقط كقولنا : علة حرمة الربا إما الطعم أو الكيل أو القوت . والثاني والثالث باطلان بالنقض أو بغيره ، فتعين الطعم وهو المطلوب .

واعترض على الاستدلال بالسبر الغير الحاصر فقيل : لانسلم أن تحريم الربا معطل ، فإن من الأحكام ما لا علة له ، بدليل أن علة العلة غير معلة ، وإلا لزم التسلسل ، سلمنا ، فلم لا يجوز أن تكون العلة غير هذه الثلاث ، فإنكم لم تقيموا دليلاً على الحصر فيها .

وأجاب المصنف عن الأول : بأننا بينا في باب المناسبة أن الغالب على الأحكام الشرعية تعليلها بالمصالح ، فيكون ظن التعليل أغلب من ظن عدم

(١) رواه مسلم : كتاب النكاح - باب استئذان النبي (١٤٢٠ / ٦٦)
وأبو داود : كتاب النكاح - باب في النبي (٢٠٩٩) والترمذي : كتاب النكاح - باب ما جاء في استئذان البكر (١١٠٨) .
وقال : حسن صحيح ، والنسائي : كتاب النكاح - باب استئذان البكر في نفسها (٦ / ٦٩) .

التعليل ، وعن الثاني : بأن الأصل عدم علة أخرى غير الأمور المذكورة وذلك كاف في حصول الظن بعلمية أحدهما .

الطريق الثامن الطرد

قال : « الثامن : الطرد ، وهو أن يثبت معه الحكم فيما عدا المتنازع فيه ، فيثبت فيه إلحاقا للفرد المتنازع بالأعم الأغلب ، وقد قيل : تسكنى مقارنته في صورة وهو ضعيف » .

أقول : الطريق الثامن من الطرق الدالة على العلمية الطرد ، والطرد مصدر بمعنى الإطراد ، وهو أن يثبت الحكم مع الوصف الذي لم يعلم كونه مناسباً ولا مستلزماً للنسب في جميع الصور المغايرة لمحل النزاع . وقد اختلفوا فيه ، فمن لا يقول بحجية الدوران كالأمدى ، وابن الحاجب لا يقول بهذا بطريق الأولى .

ومن يقول بحجتيه اختلفوا هنا .

فذهب الغزالي في شفاء الغليل ، والإمام نضر الدين في الرسالة البهائية ، إلى أنه حجة ، ومال إليه في المحصول ، وصرح به صاحب الحاصل ، وقطع به المصنف (١) .

وذهب جماعة منهم الغزالي في المستصفي إلى أنه ليس بحجة (٢) .

واستدل الأولون : بأن الحكم إذا كان ثابتاً مع الوصف في الصور المغايرة لمحل النزاع ثم وجد ذلك الوصف بعينه في محل النزاع ، لزم أن يثبت الحكم فيه ، إلحاقا للفرد بالأعم الأغلب ، فإن استقرء الشرع يدل على أن النادر في كل باب ملحق بالغالب .

(١) انظر : شفاء الغليل ص ٢٦٧ وما بعدها ، والمحصول (٢ / ٢٥٥ وما بعدها) .

(٢) انظر : المستصفي (٢ / ٨٠) .

وذهب بعضهم إلى أنه يكفي في التعليل بالوصف مقارنته للحكم في صورة واحدة . لأننا إذا علمنا أن الحكم لا بد له من علة ، وعلمنا حصول هذا الوصف ولم نعلم غيره ظننا أنه علة ، إذ الأصل عدم ماسواه . قال المصنف : وهو ضعيف . لأن الظن لا يحصل إلا بالتكرار .

الطريق التاسع تنقيح المناط

قال : « التاسع : تنقيح المناط بأن يبين إلغاء الفارق . وقد يقال : العلة إما المشترك أو المميز . ولا يكفي أن يقال محل الحكم إما المشترك أو المميز الأصل ، لأنه لا يلزم من ثبوت محل ثبوت الحكم » .

أقول : الطريق التاسع وهو آخر الطرق الدالة على العلمية تنقيح المناط ، أي تلخيص ما أفاض الشارع الحكم به أي ربطه به ، وعلقه عليه ، وهو العلة ، والمناط : اسم مكان الإناطة ، والإناطة : التعاقب والإصاق .

فلما ربط الحكم بالعلة ، وعلق عليها سميت مناطاً . وتنقيح مناط العلة : هو أن يبين المستبدل لإلغاء الفارق بين الأصل والفرع ، وحينئذ فيلزم اشتراكهما في الحكم . مثاله أن يقول الشافعي للحنفي : لا فارق بين القتل بالمتقل والمحدد إلا كونه محمداً ، وكونه محمداً لا مدخل له في العلمية ، لكون المقصود من القصاص هو حفظ النفوس ، فيكون القتل هو العلة ، وقد وجد في المتقل فيجب فيه القصاص ، وهذا النوع عند الحنفية يسمونه بالاستدلال ، وليس عندهم من باب القياس .

وقوله : « وقد يقال » أي قد يقرر بعبارة أخرى ، فيقال : علة الحكم إما المشترك بين الأصل والفرع ، وهو القتل العمد في مثالنا ، المميز للأصل عن الفرع ، أي الذي اختص به الأصل ، وهو كونه قتلًا بالمحدد ، والثاني باطل لكنا ، فثبت الأول ، ويلزم من ذلك ثبوت الحكم في الفرع .

وقوله : « لا يكفي » أي لا يكفي أن يقال في تقريره : إن هذا الحكم

لا بد له من محل، وهو إما المشترك بين الأصل والفرع أو المميز، والثاني باطل
لأنه فتنين الأول، وإنما قلنا: لا يكفي، لأنه لا يلزم منه ثبوت الحكم
في الفرع، لأنه لا يلزم من ثبوت المحل ثبوت الحال.

والفرق بين تنقيح المناط، وتخرج المناط، وتحقيق المناط على ما نقله
الإمام عن الغزالي: أن تنقيح المناط هو إلغاء الفارق كما بيناه (١).

وأما تخرج المناط: فهو استخراج علة معينة للحكم ببعض الطرق
المتقدمة كالمناصفة، وذلك كاستخراج الطعم أو القوت أو السكيل بالنسبة
إلى تحريم الربا.

وأما تحقيق المناط: فهو تحقيق العلة المتفق عليها في الفرع، أي إقامة
الدليل على وجودها فيه كما إذا اتفقا على أن العلة في الربا هي القوت، ثم
يختلفان في أن التين هل هو مقتات حتى يجرى فيه الربا أم لا؟

طريقان ليسا معتبرين

قال: «تنبيه، قيل: لا دليل على عدم عليته فهو علة. قلنا: لا دليل على
عليته فليس بعلة. قيل: لو كان علة لتأتى القياس المأمور به: قلنا: هو دور».
أقول: نبه المصنف بهذا على فساد طريقين ظن بعض الأصوليين أنهما
مفيدان للعلة.

أحدهما: أن يقال هذا الوصف علة، لأنه لا دليل على عدم عليته،
وإذا اتقى الدليل على عدم عليته اتقى عدم عليته لأنه يلزم من انتفاء
الدليل انتفاء المدلول، وإذا اتقى عدم عليته، ثبتت عليته لا متناع
ارتفاع النقيضين.

والجواب: أنا نعارضه بمثله فنقول: هذا الوصف ليس بعلة، لأنه

(١) انظر: المحصول (٢/ ٣٥٨).

لا دليل على عليته، وإذا اتقى الدليل عليها لم ينتفأها، وإذا انتفت ثبت
عدم عليته بعين ما قالوه.

الطريق الثاني: أن يقال: أن الوصف على تقدير عليته يتأتى معه العمل
بالقياس، وعلى تقدير عدم عليته لا يتأتى معه ذلك، والقياس مأمور به،
ولا شك أن العمل بما يستلزمه المأمور به أولى من غيره.

وأجاب المصنف بأن هذا الطريق يلزم منه الدور، لأن تأتى القياس
متوقف على كون الوصف علة، فلو أثبتنا كونه علة بتأتى القياس
لزم الدور.

واعلم أن تقرير الطريق الثاني على الوجه الذي ذكره المصنف فاسد،
فإن قوله: لو كان علة لتأتى القياس المأمور به، إنما يكون محصلاً للدعى،
وهو كونه علة أن لو كان القياس الاستثنائي منتجاً لعين المقدم عند استثناء
عين التالي، كما قولنا لكونه يتأتى معه القياس المأمور به، فيكون علة،
وليس كذلك، فإن المنتج في القياس الاستثنائي أمران:

أحدهما: استثناء عين المقدم لإنتاج عين التالي:

والثاني استثناء نقيض التالي لإنتاج نقيض المقدم، أما استثناء عين
التالي أو نقيض المقدم فإنهما لا ينتجان، والطريق في إصلاح هذا أن يجعل
قياساً اقترانياً، فيقال: علية الوصف توجب تأتى القياس، وكل ما يوجب
تأتى القياس فهو أولى، فينتج أن علية الوصف أولى.

الطرف الثاني

في قواعد العلة وهي ستة

الأول : النقض

قال : « الطرف الثاني فيما يبطل العلية وهو ستة : الأول النقض ، وهو إبداء الوصف بدون الحكم ، مثل أن تقول لمن لا يبيت النية : تعرى أول صومه من النية فلا يصح ، فينقض بالتطوع .

قيل : يقدح .

وقيل : لا مطلقاً .

وقيل : في المنصوصة .

وقيل : حيث مانع ، وهو المختار ، قياساً على التخصيص ، والجامع جمع الدليين ، ولأن الظن باق بخلاف ما إذا لم يكن مانع .

قيل : العلة ما يستلزم الحكم ، وقيل : انتفاء المانع لم يستلزمه .

قلنا : ما يغلب على ظنه وإن لم يخطر المانع وجوداً أو عدماً ، والوارد استثناء لا يقدح ، كمسألة العرايا ، لأن الإجماع أدل من النقض .

أقول : لما فرغ المصنف من الطرق الدالة على كون الوصف علة شرع في الطرق الدالة على كونه ليس بعلة وهي ستة : النقض ، وعدم التأثير ، والكسر ، والقلب ، والقول بالموجب ، والفرق .

الأول : النقض : وهو إبداء الوصف المدعى بدون وجود الحكم في صورة ، ويعبر عنه بتخصيص الوصف ، كقول الشافعي في حق من لم يبيت النية . تعرى أول صومه عنها فلا يصح ، فيجعل عراه أول الصوم عن النية علة لبطلانه ، فيقول الحنفى : وهذا ينتقض بصوم التطوع ،

فإنه يصح بدون التثبيت ، فقد وجدت العلة وهي العراه بدون الحكم ، وهو عدم الصحة .

إذا علمت هذا فنقول : النقض إن كان وارداً على سبيل الاستثناء كالعرايا فسيأتى أنه لا يقدح ، وإن لم يكن كذلك ففيه أربعة أقوال :

أحدها : يقدح مطلقاً ، سواء كانت العلة منصوصة أو مستنبطة ، وسواء كان تخلف الحكم عن الوصف لمانع أم لا ، واختاره الإمام غفر الدين (١) . وقال الأمدى : إنه الذي ذهب إليه أكثر أصحاب الشافعي في العلة المستنبطة .

قال : وقبل إنه مقبول عن الشافعي نفسه (٢) ، وتوجيه كون النقض قادحاً في العلة المنصوصة ما قاله الغزالي : وهو أنا نبتين بعد وروده أن ما ذكر لم يكن تمام العلة ، بل جزءاً منها كقولنا : خارج فينقض الطهر ، أخذنا من قوله عليه الصلاة والسلام : « الوضوء بما خرج » (٣) ثم إنه لم يتوضأ من الحجامة ، فنعلم أن العلة هي الخروج من المخرج المعتاد لا مطلق الخروج (٤) .

والثاني : لا يقدح مطلقاً .

والثالث : لا يقدح في العلة المنصوصة . سواء حصل مانع أم لا ، ويقدح في العلة المستنبطة مطلقاً .

الرابع : واختاره المصنف لا يقدح حيث وجد مانع مطلقاً ، سواء

(١) انظر المحصول (٢ / ٣٧٤) .

(٢) انظر الإحكام الأمدى (٣ / ٣١) .

(٣) أخرجه الدارقطني : كتاب الطهارة - باب الوضوء من الخارج من البدن (١١ / ١٠) والبيهقي في السنن الكبرى - كتاب الطهارة - باب التوضؤ

من الحوم الإبل (١ / ١٥٩) .

(٤) انظر : المستصفى (٢ / ٩٣ ، ٩٤) .

كانت العلة منصوذة أو مستنبطة ، فإن لم يكن مانع قدح مطلقاً ، وإلى المذهبين الآخرين أشار بقوله : « وقيل : في المنصوصة ، وقيل : حيث مانع ، وتقديره : وقيل : لا يقدر في المنصوصة ، وقيل : لا يقدر حيث مانع .

ولما لم يصرح بالنفي لكونه معطوفاً على منفي ، واختار ابن الحاجب أنه إن كانت العلة مستنبطة فلا يجوز تخصيصها إلا بالمانع ، أو انتفاء شرط ، وإن كانت منصوذة فإنها تختص بالنص المنافي لحكمها ، وحينئذ يقدر المانع في صورة التخلف .

قوله « قياساً ، أي الدليل على ما قلناه من وجهين :

أحدهما : قياس النقيض على التخصيص ، فكما أن التخصيص لا يقدر في كون العام حجة ، فكذا النقيض لا يقدر في كون الوصف علة ، والجامع بينهما هو الجمع بين الدليلين المتعارضين ، فإن مقتضى العلة ثبوت الحكم في جميع محالها ، ومقتضى المانع عدم ثبوته في بعض تلك الصور ، فيجمع بينهما بأن ترتيب الحكم على العلة فيما عدا صورة وجود المانع ، كما أن مقتضى العام ثبوت حكمه في جميع أفرادها ، ومقتضى التخصيص عدم ثبوته في بعضها ، وقد جمعنا بينهما ، فالتنقض المعارض للعلة ، كالتخصيص للمعارض للعام .

الدليل الثاني : أن ظن العلة باق إذا كان التخلف لمانع ، لأن التخلف والحالة هذه يسنده العقل إلى المانع ، لا لعدم المقتضى ، بخلاف التخلف لا لمانع فإن العقل يسنده إلى عدم المقتضى ، لأن انتفاء الحكم إما لا انتفاء العلة أو لوجود المانع ، الثاني منتف فتمين الأول ، وحينئذ فيزول ظن العلية ، وإذا بقي الظن بعلية الوصف مع النقيض لمانع لم يكن قادحاً ، بخلاف ما إذا انتفى لأن المراد بالعلية هو الظن بها .

وقوله : « قبل العلة ، أي احتيج القائلون بأن النقيض يقدر مطلقاً ، بأن العلة هي ما يستلزم الحكم ، والوصف مع وجود المانع لا يستلزمه ،

فلا يكون علة ، وحينئذ فيكون النقيض مع المانع قادحاً ، وإذا قدح مع المانع قدح مع عدمه بطريق الأولى .

وعبر المصنف عن حالة وجود المانع بقوله : « وقيل : « انتفاء المانع » ، وهي عبارة ركيكة ، وأجاب المصنف بأننا لانسلم أن العلة هي ما يستلزم الحكم بل العلة عندنا هو ما يغلب على الظن وجود الحكم بمجرد النظر إليه ، وإن لم يخطر بالبال وجود المانع أو عدمه .

وقوله : « الوارد إلخ » ، يعني أن ما تقدم جميعه فحله فيما إذا لم يكن النقيض الوارد بطريق الاستثناء ، فإن كان مستثنى ، أي ناقصاً لجميع العال ، واردة على خلاف القياس ، لازماً لجميع المذاهب ، فإنه لا يقدر كما جزم به المصنف .

ومثال ذلك العرايا ، وهو يسع الرطب على رؤوس النخل بالقر ، فإنها ناقضة لعلة تحريم الربا قطعاً ، لأن الإجماع منعقد على أن العلة في تحريره إما الطعام أو السكيل أو القوت أو المال ، وكل منها موجود في العرايا .

ثم استدل المصنف على كونه لا يقدر ، بأن النقيض دل على الوصف المنقوض بعله ، لكن الإجماع منعقد على كونه علة ، ودلالة الإجماع على العلية أقوى من دلالة النقيض على عدم العلية ، لكون الإجماع قطعياً فلذلك لم يقدر . ومثل له الإمام أيضاً بضرب الدية على العاقلة ، فإنه ناقض لعلة عدم المؤاخذه ، وهو عدم الجنابة .

وفيه نظر فإن هذا من باب العكس ، وهو إبداء الحكم بدون العلة ، لأن الجنابة علة لوجوب الضمان ، فلذلك اختار المصنف التمثيل بالعرايا ، واختلاف الأصوليون في أنه هل يجب على المستدل أن يحتقر في دليله عن النقيض في المستثنى على مذهبه ، حكاهما في المحصول من غير ترجيح ، وحكي

ابن الحاجب في الاحتراز عن النقض مطلقاً مذاهب ، ثالثها : أنه يجب في الصورة المستثناة ، دون غيرها ، واختار أنه لا يجب مطلقاً (١) .

أجوبة النقض

قال : د وجوابه : منع العلة لعدم قيد . وليس المعتبر الدليل على وجوده ، لأنه نقل ، ولو قال : ما دللت به على وجوده هنا دل عليه ثمة ، فهو نقل إلى نقض الدليل أو دعوى الحكم ، مثل أن يقول : السلم عقد معاوضة فلا يشترط فيه التأجيل كالبيع ، فينتقض بالإجارة . قلنا : هناك لاستقرار المعقود عليه لا لصحة العقد ولو تقديراً ، كقولنا : رق الأم علة رق الولد ، وثبت في ولد المغرور تقديراً ، وإلا لم تجب قيمته أو إظهار المانع .

أقول : لما تقدم أن النقض عبارة عن إبداء الوصف بدون الحكم ، وأنه إنما يقدح إذا تخلف لغير مانع ، لزم أن يكون جوابه بأحد أمور ثلاثة : وهو إما مانع وجود العلة في صورة النقض ، أو دعوى وجود الحكم فيها ، أو إظهار المانع ، فلذلك أردفه المصنف به ، وأهمل رابعاً وهو بيان كونه وارداً على سبيل الاستثناء .

الأول : منع وجود العلة في صورة النقض ، لعدم قيد من القيود المعتبرة في عليية الوصف ، مثاله ما قاله المصنف في أول هذه المسألة ، وهو أن يقول الشافعي فيمن لم يبيت النية في رمضان : تعرى أول صومه عنها فلا يصح ، فينتقضه الحنفى بالتطوع ، فيجيبه الشافعي بأن العلة في البطلان هو عراء أول الصوم بقيد كونه واجباً ، لا مطلق الصوم ، وهذا القيد مفقود في التطوع فلم توجد العلة فيه ، ثم إذا منع الماعل وجود العلة في

(١) انظر : المحصول (٣ / ٣٧٤) .

صورة النقيض لعدم القيد كما فرضناه ، فلم المعتبر أن يقيم الدليل على وجود الوصف بنهاية في صورة النقض فيه مذاهب حكاه ابن الحاجب من غير ترجيح :

أحدها : وبه جزم الإمام ، والمصنف ، أنه ليس له ذلك ، لأنه نقل من مرتبة الاستدلال ، وعلة الإمام بأنه نقل من مسألة إلى مسألة ، يعنى أن الانتقال إلى وجود العلة في صورة النقض ، انتقال من مسألة إلى أخرى غير التي كانا فيها .

والثاني : له ذلك مطلقاً ، لأن النقض مركب من مقدمتين :

إحداهما : إثبات العلة ، والثانية تخلف الحكم ، وإثبات مقدمة من مقدمات المطلوب ليس نقلاً من بحث إلى آخر .

والثالث : وهو رأى الأمدى أنه إن تعين ذلك طريقاً للمعتز في دفع كلام المستدل وجب قبوله ، وإذا أمكنه القدح بطريق آخر (١) .

وقوله : « لو قال إلخ » يعنى أنه إذا منع الماعل وجود العلة في محل النقض ، ولم يمكن المعتبر من إقامة الدليل على وجودها وكان الماعل قد استدل على وجود العلة في محل التعليل بدليل موجود في محل النقض فتمسك به المعتبر فقال : ما ذكرت من الدليل على وجود العلة في محل التعليل فهو بعينه يدل على وجودها في محل النقض ، لجزم الأمدى بأنه لا يكون مسموعاً أيضاً لكونه انتقالاً من نقض العلة إلى نقض دليلها (٢) .

(١) انظر : الإحكام للأمدى (٣ / ٤١ ، ٤٢) .

(٢) المصدر السابق ص ٢١ - ٣٩ .

قال : « تنبيه : دعوى ثبوت الحكم أو نفيه عن صورة معينة أو مبهمة ينتقض بالإثبات أو النفي العامين وبالعكس » .

أقول : لما تقدم الكلام في حد النقض ، ومحل قدحه ، وطريق دفعه ، شرع في بيان ما يكون نقضاً عما لا يكون ، فنقول : دعوى الحكم قد تكون في بعض الصور ، وقد تكون في كلها ، فإن كان في البعض ففيه أربعة أقسام ، لأنه إن ادعى ثبوت الحكم فقد يكون في صورة معينة أو مبهمة ، وإن ادعى نفيه فقد يكون في صورة معينة أو مبهمة ، فدعوى ثبوت الحكم في صورة معينة أو مبهمة ينتقض بالنفي العام ، أي بنفي ذلك الحكم عن كل صورة ، لأن الموجبة الجزئية تناقضها السالبة الكلية ، لا بالنفي عن بعض الصور ، لأنه لا منافضة بين القضيتين الجزئيتين ، ودعوى نفي الحكم عن صورة معينة أو مبهمة تنتقض بالإثبات العام ، أي بإثباته في كل صورة ، لأن السالبة الجزئية تناقضها الموجبة الكلية ، لا بإثباته في بعض الصور ، لما قلناه من عدم التناقض بين الجزئيتين ، نعم دعوى الثبوت في صورة معينة تنتقض بالنفي عن تلك الصورة ، وذلك بالعكس ، ولم يصرح به المصنف ، وإلى هذه الأقسام أشار بقوله : « دعوى ثبوت الحكم » إلى العامين ، وتقرير كلامه : دعوى ثبوت الحكم في صورة معينة أو مبهمة تنتقض بالنفي العام ، ودعوى نفي الحكم عن صورة معينة أو مبهمة تنتقض بالإثبات العام ، وهو من باب اللف والنشر ، على جعل الأول للثاني ، والثاني للأول ، وإن كان الأحسن عكسه ليكون على وفق الترتيب .

وقوله : « وبالعكس » أشار به إلى القسم الآخر ، وهو أن يكون دعوى الحكم عاماً ، ويدخل فيه أيضاً أربعة أقسام ، وتقديره : ودعوى ثبوت

الحكم العام تنتقض بنفيه عن صورة معينة أو مبهمة ، ودعوى النفي العام تنتقض بإثباته في صورة معينة أو مبهمة ، لأن الكلية تناقضها الجزئية ، ولا ينتقض الإثبات بالنفي العام وعكسه لأنه لا تناقض بين كائيتين .

الثاني من القوادح

عدم التأثير وعدم العكس

قال : « الثاني عدم التأثير بأن يبنى الحكم بعده ، وعدم العكس بأن يثبت الحكم في صورة أخرى بعلة أخرى ، فالأول كما لو قيل : مبيع لم يره ، فلا يصح كالطير في الهواء . والثاني : الصبح لا يقصر ، فلا يقدم أذانه كالغرب ، ومنع التقديم ثابت فيما قصر . والأول : يقدم أن منعنا تعليل الواحد بالشخص بعلمتين ، والثاني حيث يمتنع تعليل الواحد بالأنوع بعلمتين ، وذلك جائز في المنصوصة كالإبل ، واللعان ، والقتل ، والردة ، لا في المستنبطة ، لأن ظن ثبوت الحكم لأحدهما بصرفه عن الآخر وعن المجموع » .

أقول : الثاني من الطرق الدالة على كون الوصف ليس بعلة عدم التأثير ، وعدم العكس ؛ وإنما جمع المصنف بينهما لتفاوت معنييهما ، فعدم التأثير : هو أن يبقى الحكم بعد زوال الوصف الذي فرض أنه علة .

وعدم العكس . هو أن يثبت الحكم في صورة أخرى بعلة أخرى ، غير العلة الأولى ، وسماه الإمام العكس ، والصواب عدم العكس كما قاله المصنف ، لأن العكس هو انتفاء الحكم لانتفاء العلة .

فمثال الأول : قول الشافعية في الدليل على بطلان بيع الغائب ببيع غير مرتق فلا يصح كالطير في الهواء ، والجامع بينهما هو عدم الرؤية فيه ، فيقول المعارض : عدم الرؤية ليس مؤثراً في عدم الصحة ، لبقاء هذا

الحكم في هذه الصورة بعينها بعد زوال هذا الوصف ، فإنه ولو رآه لا يصح بيعه لعدم القدرة على تسليمه .

ومثال الثاني : استدلال الحنفية على منع تقديم أذان الصبح بقولهم : صلاة الصبح صلاة لا تقصر ، فلا يجوز تقديم أذانها على وقتها ، قياساً على صلاة المغرب ، والجامع بينهما هو عدم جواز القصر .

فيقول الشافعي : هذا الوصف غير منعكس ، لأن هذا الحكم وهو منع التقديم ثابت بعد زوال هذا الوصف في صورة أخرى غير محل النزاع ، كالظهر مثلاً ، فإنها تقصر مع امتناع تقديم أذانها ، وهذا المنع لعلته أخرى غير عدم القصر بالضرورة لزوال عدم القصر مع بقاء المنع .

وقد اختلفوا في عدم التأثير وعدم العكس ، هل يقدر أحدهما أم لا ؟ وبني المصنف الأول على أن الحكم الواحد بالشخص هل يجوز تعليقه بعلمتين مستقلتين ؟ فعند من ذهب إلى امتناعه يكون قادحاً ، لأنه إذا عدم الوصف المفروض علة مع بقاء الحكم كما كان من غير أن يكون ثابتاً بعلة أخرى يحصل العلم بأن ذلك الوصف غير علة ، وعند من جوزه لا يكون قادحاً ، لجواز أن يكون بقاء الحكم لوصف آخر غير ذلك الوصف المفروض علة .

وأما الثاني : وهو عدم العكس ، فبناه على أن الحكم بالنوع هل يجوز تعليقه بعلمتين أم لا ؟

وبناؤه ظاهر مما تقدم ، فإن من يجوز ذلك لا يجعل هذا قادحاً ، لجواز ثبوت حكم في صورة لعلته وثبوت مثله في صورة أخرى لعلته أخرى .

وقد علمت من هذا أن الحكم الواحد إن بقي شخصه بعد زوال العلة فهو عدم التأثير ، وإن بقي نوعه فهو عدم العكس .

ووجه كون الأول واحداً بالشخص ، أن امتناع بيع الطير في الهواء

قد بقي بعينه بعد الرؤية كما كان قبلها ، بخلاف منع تقديم الأذان ، فإن الباقي منه بعد زوال العلة وهو كون الصلاة لا تقصر ، إنما هو المنع في الرباعية ، والذي كان ثابتاً مع العلة إنما هو منع غيرها ، لكنهما مشتركان في النوعية ، وهو منع تقديم الأذان ، وبناء عدم التأثير على تعليل الواحد بالشخص يلزم منه أن يكون المراد ببقاء الحكم فيه إنما هو البقاء في تلك الصورة بعينها .

إذا علمت ذلك فقد اختلفوا في جواز تعليل الحكم الواحد بعلمتين على مذاهب .

أحدها : يجوز مطلقاً واختاره ابن الحاجب (١) .

والثاني : لا يجوز مطلقاً واختاره الأمدى (٢) .

والثالث : يجوز في المنصوصة دون المستنبطة .

ثم استدلل المصنف على أن الحكم الواحد بالشخص يجوز تعليقه بعلمتين منصوصتين بالوقوع ، فإن اللعان ، والإبلاء علمتان مستقلتان في تحریم وطء المرأة ، وكذلك من ارتد - والعياذ بالله - وجنى على شخص فقتله ، فإن كلا منهما علة مستقلة في إراقة دمه ، وإذا ثبت ذلك في الواحد بالشخص ثبت في الواحد بالنوع بطريق الأولى . لأن كل من قال بالأول قال بالثاني بخلاف العكس كما تقدم .

وأما المنع في المستنبطة فاستدل عليه : بأن الحكم فيها إنما هو مستند إلى ما ظن المجتهد أنه علة له ، وعلى هذا التقدير يمتنع التعليق بعلمتين ، لأن ظن ثبوت الحكم لأجل أحد الوصفين يصرفه عن ثبوته لأجل الوصف الآخر ، أو لأجل مجموع الوصفين ، وحينئذ فلا يحصل الظن بعلمية كل منهما .

(١) انظر : المختصر مع شرح البضد (٢ / ٢٦٥) .

(٢) انظر : الإحكام للأمدى (٢ / ٤٣ ، ٤٤) .

ومثال ذلك؛ إذا أعطى شيئاً لفقيه فقير، فإنه يحتمل أن يكون الإعطاء للفقيه، وأن يكون للفقر، فلا يجوز إسناده إليهما لما قلناه، وهذا الدليل منقوض بالعلل المنصوصة.

واختلف القائلون بالجواز إذا اجتمعت، فقل كل واحدة علة مستقلة، ورجحه ابن الحاجب (١).

وقيل: المجموع علة واحدة، وقيل: العلة واحدة لا بعينها.

إذا علمت جميع ما قاله المصنف، وهو أن عدم التأثير وعدم العكس إنما يقدران إذا منعنا تعليل الحكم الواحد بعلمتين، وأن الراجح في التعليل بعلمتين منعه في المستنبطة دون المنصوصة، علمت أن الراجح عنده أنهما يقدران في المستنبطة دون المنصوصة، وهو خلاف ما في المحصول، فإن حاصل ما فيه أنهما لا يقدران.

الثالث من القواعد الكسر

قال: الثالث: الكسر. وهو عدم تأثير أحد الجزأين ونقض الآخر، كقوله صلاة الخوف صلاة يجب قضاؤها، فيجب أدائها. قيل: خصوصية الصلاة ملغى، لأن الحج كذلك فبقي كونه عبادة، وهو منقوض بصوم الحائض.

أقول: الثالث من الطرق الدالة على إبطال الكسر، وهو أن تكون العلة مركبة فيبين المعارض عدم تأثير أحد جزأيهما، ثم ينقض الجزء الآخر كما إذا استدلل الشافعي على وجوب فعل الصلاة في حال الخوف بقوله صلاة الخوف صلاة يجب قضاؤها فيجب أدائها، قياساً على صلاة الأمن، فالعلة كونها صلاة يجب قضاؤها وهو مركب من قيلدين.

(١) راجع: المختصر مع الشرح (٢/٢٦٥).

فيقول الحنفى: خصوصية القيد الأول وهو كونه صلاة ملغى لا أثر له لأن الحج كذلك، أى يجب قضاؤه، فيجب أدائه مع أنه ليس بصلاة، فبقي كونها عبادة يجب قضاؤها، وهو منقوض بصوم الحائض، فإنه عبادة يجب قضاؤها، مع أنه لا يجب أدائها، وهذا الذى قرره المصنف من كون وجوب قضاء الحج علة لوجوب أدائه غير مستقيم، فإن التطوع يجب قضاؤه ولا يجب أدائه.

وقد اختار الأمدى أن الكسر يقدر، كما اختاره المصنف، ولما سكنه عبر عنه بالنقض المكسور، وفسر الكسر بخلاف الحكم عن الحكمة المقصودة منه، ونقل عن الأكثرين أنه لا يقدر، واختاره ومثل له بأن يقول الحنفى في مسألة العاصى بسفره: مسافر فيترخص كالمطيع في سفره ويبين مناسبة السفر للترخيص، بما فيه من المشقة فيقال: ما ذكرته من الحكمة قد وجدت في حق أرباب الصنائع الشاقة مع عدم الترخيص (١).

الرابع من القواعد القلب

قال: الرابع: القلب: وهو أن يربط خلاف قول المستدل على علمته إلحاقاً بأصله، وهو إما نفي مذهبه صريحاً، كقوله: المسح ركن من الوضوء فلا يسكنى فيه أقل ما ينطاق عليه الاسم كالوجه. فيقول: ركن منه فلا يقدر بالربع كالوجه، أو ضمناً كقوله: يبيع الغائب عقد معاوضة فيصح كالنكاح. فيقول فلا يثبت فيه خيار الرؤية. ومنه قلب المساواة كقوله: المكروه مالك مكلف فيقع طلاقه كالختار. فيقول: فتسوى بين إقراره وإيقاعه، أو إثبات مذهب المعارض، كقوله: الاعتكاف لبيت مخصوص فلا يكون بمجرد قربة كالوقوف بعرفة. فيقول:

(١) انظر الإحكام للأمدى (٣/٣٩ - ٤٢).

فلا يشترط الصوم فيه كالوقوف بعرفة . قيل : المتنافيان لا يجتمعان .
قلاً : التنافي حصل في الفرع بعرض الإجماع .

تنبيه : القلب معارضة ، إلا أن المعارضة وأصلها يكون مقابراً لعلّة
« المستدل » .

أقول : الطريق الرابع من الطرق المبطلات للعلية القلب ، وهو أن
يربط المعارض خلاف قول المستدل على العلة التي استدلت المستدل بها إلخافاً
بالأصل الذي جعله مقيساً عليه .

أقسام القلب

والقلب ثلاثة أقسام :

الأول : أن يكون لنفي مذهب المستدل صريحاً ، كقول الحنفية :
مسح الرأس ركن من أركان الوضوء ، فلا يكفي فيه أقل ما ينطلق عليه
الاسم . قياساً على الوجه : فيقول الشافعي : مسح الرأس ركن من أركان
الوضوء ، فلا يقدر بالربع ، قياساً على الوجه ، فهذا القلب قد نفى مذهب
المستدل صريحاً ، ولم يثبت مذهب المعارض لجواز أن يكون الحق هو
الاستيعاب كما قاله مالك .

الثاني : أن يكون لنفي مذهب المستدل ضمناً ، أي يدل على بطلان
لازم من لوازمه ، كقول الحنفية : بيع الغائب عقد معاوضة فيصح مع
عدم رؤية المعقود عليه قياساً على النكاح ، فيقول الشافعي : بيع الغائب
عقد معاوضة فلا يثبت فيه خيار الرؤية كالنكاح ، وثبوت خيار الرؤية
لازم لصحة الغائب عندهم ، وإذا انتفى اللازم انتفى المزموم .

قوله : « ومنه » أي ومن القلب الذي ذكره المعارض لنفي مذهب
المستدل : ضمناً : قلب المساواة ، وهو أن يكون في الأصل حكاية ، أحدهما
منتصف من الفرع بالاتفاق بينهما ، والآخر مختلف فيه ، فإذا أراد المستدل

إثبات المختلف فيه بالقياس على الأصل ، فيقول المعارض تجب التسوية بين
الحكمين في الفرع بالقياس على الأصل ، ويلزم من وجوب التسوية بينهما
في الفرع انتفاء مذهبه .

مثاله : استدلال الحنفية على وقوع طلاق المكره بقولهم : المكره
مالك الطلاق مكلف ، فيقع طلاقه بالقياس على المختار ، فيقول الشافعي :
المكره مالك مكلف ، فنسوي بين إقراره بالطلاق وإيقاعه إياه ، قياساً
على المختار ، ويلزم من هذا أن لا يقع طلاقه ضمناً ، لأنه إذا ثبتت المساواة
بين إقراره وإيقاعه مع أن إقراره غير معتبر بالاتفاق ، لزم أن يكون
الإيقاع أيضاً غير معتبر .

الثالث : أن يكون لإثبات مذهب المعارض ، كاستدلال الحنفية على
إشتراط الصوم في صحة الاعتكاف بقولهم الاعتكاف لبث مخصوص
فلا يكون بمجرد قربة كالوقوف بعرفة ، وإنما قربة بانضمام عبادة أخرى
إليه وهو الإحرام .

فيقول الشافعي : لبث مخصوص فلا يشترط فيه الصوم كالوقوف
بعرفة .

وقوله : (قيل : المتنافيان إلخ) أشار به إلى ما ذكره في المحصول ، وهو أن
من الناس من أنكر إمكان القلب محتجاً عليه بأنه لما اشترط فيه اتحاد الأصل
المقيس عليه ، مع الاختلاف في الحكم ، لزم منه اجتماع الحكمين المتنافيين
في أصل واحد وهو محال (١) .

وجوابه : أن التنافي بين الحكمين إنما حصل في الفرع فقط لأمر
عارض ، وهو إجماع الخصمين على أن الثابت فيه إنما هو الحكمين ، فقط ،
وأما اجتماعهما في الأصل فغير مستحيل ، لأن ذات الحكمين غير متنافية ،

(١) انظر : المحصول (٢ / ٣٧٦) .

الخامس من القواعد

القول بالموجب

قال : « الخامس : القول بالموجب ، وهو تسليم مقتضى قول المستدل ، مع بقاء الخلاف مثاله في النفي أن نقول : التفاوت في الوسيلة لا يمنع القصاص . فيقول : مسلم . ولكن لا يمنع عن غيره . ثم لو بينا أن الموجب قائم ولا مانع غيره ، لم يكن ما ذكرنا تمام الدليل . وفي الثبوت قولهم : الخيل يساق عليها فيجب الزكاة فيه كالأبل ، فيقول : مسلم في زكاة التجارة » .

أقول : الطريق الخامس من مبطلات العلية ، القول بالموجب ، أي القول بموجب دليل المستدل . وهو عبارة عن تسليم مقتضى ما جعله المستدل دليلاً لحكم مع بقاء الخلاف بينهما فيه ، وذلك بأن يتخيل أن ما ذكره من النصر أو القياس مستلزم لحكم المسألة المتنازع فيها ، مع أنه غير مستلزم له ، فلا ينقطع النزاع بتسليمه ، وهذا الحسد أولى من قول المحصول : أنه تسليم ما جعله المستدل موجب العلة ، مع استيفاء الخلاف لخروج القول بالموجب الذي يقع في غير القياس (١) ، وكأنه أراد تعريف ما يقع في القياس خاصة ، لأن الكلام في مبطلات العلية .

أقسامه :

والقول بالموجب قسمان :

أحدهما : أن يقع في النفي ، وذلك إذا كان مطلوب المستدل نفي الحكم ، واللازم من دليله كون شيء معين غير موجب لذلك ، فيتمسك به لتوهمه أنه مأخذ الخصم .

مثاله : أن يقول الشافعي في القتل بالمثل : التفاوت في الوسيلة لا يمنع

(١) المصدر السابق ص ٣٧٧ .

ألا ترى أن الأصل في المثال الأول ، وهو غسل الوجه قد اجتمع فيه الحكمان ، وهما عدم الاكتفاء بما ينطاق عليه الاسم ، وعدم تقديره بالربع ، وهذان الحكمان يمتنع اجتماعهما في الفرع ، وهو مسح الرأس ، لأن الإمامين قد اتفقا على أن الثابت فيه هو أحدهما ، وكذلك الأصل في المثال الثاني وهو الفساح ، فإن الحكمين مجتمعان فيه ، وهما صحته بدون الرقبة ، وعدم ثبوت الخيار فيه ، ولكن الثابت في الفرع وهو بيع الغائب إنما هو أحدهما ، وكذلك الأصل في المثال الثالث ، وهو الوقوف بعرفة ، فإن الحكمين مجتمعان فيه ، وهما أن الصوم لا يشترط وأنه بمجرده ليس بقربة .

الفرق بين القلب والمعارضة

وقوله : « تنبيه إلخ » ، لما بين القلب وأقسامه شرع في الفرق بينهما وبين المعارضة فقال : القلب في الحقيقة معارضة ، فإن المعارضة تسليم دليل الخصم وإقامة دليل آخر على خلاف مقتضاه ، وهذا بعينه صادق على القلب ، إلا أن الفرق بينهما أن العلة المذكورة في المعارضة والأصل المذكور فيها يكونان مغايرين للعلة والأصل اللذين ذكرهما المستدل ، بخلاف القلب ، فإن علة وأصله هما علة المستدل وأصله ، قال الإمام : وليس للمستدل الاعتراض على القلب لاستلزامه القدح في علة نفسه أو أصله ، بخلاف المعارضة ، فإن للمستدل أن يعترض عليها بكل ما يعترض أن يعترض به على دليل المستدل ، من المنع والمعارضة ، وله أن يقابل قلبه ، وحينئذ فيسلم أصل القياس (١) .

(١) المصدر السابق ص ٣٧٧ .

وجوب القصاص ، كالتفاوت في المتوسل إليه ، يعني أن المحدد والمنقل وسيلتان إلى القتل ، والتفاوت الذي بينهما لا يمنع الوجوب ، كما لا يمنع التفاوت في المتوسل إليه ، وهو التفاوت في المقتولين ، من الصغر ، والكبر ، والخساسة ، والشرف .

فيقول الحنفى ، كون التفاوت في الوسيلة لا يمنع وجوب القصاص مسلم ، ونحن نقول بموجبه ، ولكن لا يجوز أن يمنع وجوبه أمر موجود في المنقل غير التفاوت ، وأنه لا يلزم من إبطال هذا المانع المعين لإبطال جميع الموانع .

ثم إن الشافعى المستدل لو ادعى بعد ذلك أنه يلزم من تسليم ذلك الحكم تسليم محل النزاع ويثبت أن الموجب للقصاص ، وهو القتل العمد العدوان قائم في صورة القتل بالمنقل . وأنه لا مانع فيه غير التفاوت في الوسيلة بالأصل ، أو بغيره من الطرق لكان منقطعاً أيضاً ، أى حتى لا يسمع ذلك منه ، لأنه ظهر أن المذكور أولاً ليس هو دليلاً تاماً ، بل جزء من الدليل .

القسم الثانى: أن يقع في الإثبات ، وذلك إذا كان مطلوب المستدل لإثبات الحكم في الفرع ، واللازم من دليله ثبوته في صورة ما من الجنس ، كاستدلال الحنفية على وجوب الزكاة في الخيل بقولهم : الخيل حيوان يساق عليه فتجب الزكاة فيه قياساً على الإبل . فنقول لهم : مقتضى دليلكم وجوب مطلق الزكاة ، ونحن نقول بموجبه ، فإننا نوجب فيه زكاة التجارة ، ومحل النزاع إنما هو في زكاة العين ، ولا يلزم من إثبات المطلق لإثبات جميع أنواعه .

السادس من القوادح

الفرق

قال : السادس للفرق ، وهو جعل تعين الأصل علة ، أو الفرع مانعاً ،

والأول يؤثر حيث لم يجر التعليل بعلمتين ، والثانى : عند من جعل النقض مع المانع قادحاً .

أقول : الطريق السادس وهو آخر الطرق المبطلات للعلية : الفرق ، وهو ضربان :

الأول : أن يجعل المعترض تعين أصل القياس ، أى الخصوصية التى فيه علة لحكمه ، كقول الحنفى : الخارج من غير السبيلين ناقض للموضوع ، بالقياس على ماخرج منهما ، والجامع هو خروج النجاسة ، فيقول المعترض التفرق بينهما : أن الخصوصية التى فى الأصل ، وهى خروج النجاسة من السبيلين هى العلة فى انتقاض الموضوع ، لا مطلق خروجها .

الثانى : أن يجعل تعين الفرع أى خصوصيته مانعاً من ثبوت حكم الأصل فيه ، كقول الحنفية : يجب القصاص على المسلم بقتل الذمى ، قياساً على غير المسلم ، والجامع هو القتل العمد العدوان .

فيقول المعترض : الفرق بينهما أن تعين الفرع ، وهو كونه مسلماً مانع من وجوب القصاص عليه لشرفه .

قوله : « والأول » ، يعنى أن الفرق بالطريق الأول ، وهو جعل تعين الأصل علة هل يؤثر ، أى يفيد غرض المعترض ويقدر فى العلية أم لا ؟

فيه خلاف ينبئ على جواز تعليل الحكم الواحد بعلمتين مستقلتين ، فإن جوزناه لم بقدر هذا الفرق ، لأن الحكم فى الأصل إذا علل بالمعنى المشترك بينه وبين الفرع ، ثم علل بعد ذلك بتعيينه لم يكن التعليل الثانى مانعاً من التعليل الأول ، إذ لا يلزم منه إلا التعليل بعلمتين ، والفرض جوازه .

وإن منعناه قدح هذا الفرق ، لأن تعين الأصل غير موجود فى الفرع ، والحكم مضاف إليه ، أعنى إلى التعيين ، فلا يكون أيضاً مضافاً إلى المشترك ،

ولما لزم التعليل بعلة ، وأما الثاني . وهو الفرق بتعين الفرع ، فإنه يؤثر عند من جعل النقص مع المانع قادحا في كون الوصف علة ، لأن الوصف الذي جعله المستدل علة إذا وجد في الفرع ولم يترتب الحكم على وجوده لمانع ، وهو تعيين الفرع ، فقد تحقق النقص مع المانع ، والنقص مع المانع قادح ، وأما من لا يجعله قادحا فيقول : إن الفرق بتعين الفرع لا يؤثر ، لأن تخلف الحكم عنه إنما هو لمانع . هذا حاصل كلام المصنف وقد استفدنا منه أن الفرق بتعين الأصل إنما يؤثر عنده في المستنبطة دون المنصوصة ، لأنه اختار أن التفصيل كما تقدم ، وأن الفرق بتعين الفرع لا يؤثر مطلقاً ، لأنه اختار أن النقص مع المانع غير قادح .

الطرف الثالث

في أقسام العلة

قال : « الطرف الثالث في أقسام العلة ، علة الحكم إما محله أو جزؤه أو خارج عنه ، عقلي حقيقي أو إضافي أو سلبي أو شرعي أو لغوي ، متعددة قاصرة » وعلى التقديرات إما بسيطة أو مركبة .

أقول : هذا الطرف معقود لبيان أقسام العلة ، وبيان ما يصح به التعليل منها وما لا يصح ، فنقول : لكل حكم ثبت في محل فعله ذلك الحكم على ثلاثة أقسام :

وهي إما ذلك المحل ، كتعليل حرمة الربا بالنقدين بكونهما جوهرى الأثمان . وإما جزء ذلك المحل ، كتعليل خيار الرؤية في بيع الغائب بكونه عقد معاوضة .

وإما خارج عنه ، والخارج على ثلاثة أقسام : أو عقلي ، وشرعي ، ولغوي وزاد في المحصول على هذه الثلاثة : العرفي (١) .

(١) المصدر السابق ص ٣٨٥ .

فأما الأمر العقلي فتلاثة أقسام : حقيقي ، كتعليل حرمة الخمر بالإسكار ، وإضافي كتعليل ولاية الإجماع بالآبوة ، وسلبي كتعليل عدم وقوع طلاق المكره بعدم الرضا .

والمراد بالحقيقي بما يمكن تعقله باعتبار نفسه ، والإضافي بما يتعقل باعتبار غيره ، وأما الأمر الشرعي فكتعليل جواز رهن المشاع بجواز بيعه . وأما الأمر اللغوي : فكتقولنا في النبيذ : أنه يسمى خمرأ فيجزم كالمعتصر من الغيب ، والتعليل بهذا جائز على المشهور ، وقيل : لا ، وقيل : إن كان مشتقاً جاز ، وإلا فلا ، هكذا حكاه القرافي وغيره .

والقائل بالصحة هو الذي يجوز القياس في اللغات .

وادعى الإمام هنا أنه لا يصح اتفاقاً ، وليس كذلك ، فإنه من حكي الخلاف هناك (١) .

وأما العرفي الذي زاده الإمام فمثل له بقولنا في بيع الغائب : إنه مشتمل على جهالة مجتنية في العرف ، ثم أعاده بعد ذلك ومثل له بالشرف ، والخسة والكمال ، والنقصان ، قال : ولكن إنما يعمل به بشرط أن يكون مضبوطاً متميزاً عن غيره ، وأن يكون مطرداً لا يختلف باختلاف الأوقات ، فإنه لو لم يكن كذلك لجاز أن يكون ذلك العرف حاصلًا في زمان الرسول عليه السلام ، وحينئذ لا يجوز التعليل به .

وحاصل هذا التقسيم الذي ذكره المصنف سبعة أقسام منها خمسة في تقسيم الخارج ، وهذا على تقدير أن يكون ما بعد الخارج من الأقسام إنما هو أقسام للخارج فقط .

(١) المصدر السابق ص ٤١٨ .

العلة المتعدية والقاصرة

ثم العلة إما متعدية أو قاصرة ، فالمتعدية : هي التي توجد في غير المحل المنصوص عليه كالسكر ، والقاصرة بخلاف ذلك ، كتعليل حرمة الربا بجوهري الثمنية ، وعلى كل واحد من التقديرات المذكورة ، فيما أن تكون العلة بسيطة كالأمثلة المذكورة ، أو مركبة ، وحينئذ فقد تكون مركبة من الصفة الحقيقية والإضافية ، كقولنا : قتل صدر من الأب فلا يجب به القصاص ، فالقتل حقيق ، والابوة إضافية أو من الحقيقة والسلبية ، كتعليل وجوب القصاص على قاتل الذي يكونه قتلاً بغير حق ، أو من الثلاثة كتعليل وجوب القصاص بالقتل العمد الذي ليس بحق .

العلل المختلف فيها التعليل بالمحل

قال : د قيل : لا يعمل بالمحل ، لأن القابل لا يفعل . قلنا : لانسلم ، ومع هذا فالعلة المعرف ، ،

أقول : لما ذكر المصنف أقسام العلة شرع في بيان ما وقع فيه الخلاف منهما وبيان شبه المخالف مع الجواب عنها .

وحاصل ما حكى فيه الخلاف منها ست مسائل : منها تعليل الحكم بمحله .

وقد اختلفوا فيه على ثلاثة مذاهب :

أصحها عند الإمام ، والامدي ، وابن الحاجب : أنه إن كانت العلة متعدية فإنه لا يجوز ، لأنه يستحيل حصول مورد النص بخصوصه في غيره ، وإن كانت قاصرة ، فيجوز سواء كانت العلة مستنبطة أو منصوصة ، فإنه لا استبعاد في أن يقول الشارع حرمت الخمر لكونه خمرأ ، ولا في أن يعرف كون الخمر مناسباً لحرمة استعماله ،

والثاني : لا يجوز مطلقاً ونقله الامدي عن الأكثرين (١) .

والثالث : يجوز مطلقاً وهو مقتضى إطلاق المصنف .

واحتج المانعون بأن محل الحكم قابل للحكم ، فإنه لو لم يقبله لم يصح قيامه به ، وكذلك كل معنى محله ، وحينئذ فلو كان المحل علة لكان فاعلاً في الحكم ، لأن العلة تؤثر في المفعول ، وتفعل فيه ، ويستحيل كون الشيء قابلاً للشيء وفاعلاً فيه ، لأن نسبة القابل إلى المقبول بالإمكان ، ونسبة الفاعل إلى المفعول بالوجوب وبين الوجوب والإمكان تناف .

وأجاب المصنف على ذلك بوجهين :

أحدهما : لانسلم أن القابل لا يفعل ، وقولكم في الاستدلال عليه أن الوجوب والإمكان متنافيان ممنوع ، فإنه إنما يلزم ذلك أن لو كان المراد من الإمكان هو الإمكان الخاص ، وليس كذلك بل المراد به الإمكان العام .

الثاني : سلمنا أن القابل لا يفعل ، لكن لانسلم أنه لو كان علة له لكان فاعلاً فيه ، وإنما فيه وإنما يكون كذلك أن لو كان المراد من العلة هو المؤثر ، ونحن لا نقول به ، بل العلة عندنا هو المعرف .

واعلم أن الأقوال المذكورة في التعليل بالمحل جارية أيضاً في التعليل بجزئه ، ولكن الصحيح هنا عند الامدي الجواز مطلقاً ، وبه جزم المصنف في التقسيم السابق ، ونقل أعني الامدي عن الأكثرين المنع مطلقاً ، وقال ابن الحاجب إن كانت العلة قاصرة جاز ، وإن كانت متعدية فلا .

التعليل بالحكمة

قال : د قيل : لا يعمل بالحكم الغير المضبوطة كالمصالح والمفاسد ، لأنه

(١) راجع : المحصول (٢ / ٣٨٧ ، ٣٨٨) والإحكام (١٧ / ٣) والمختصر لابن الحاجب مع الشرح (٢ / ٢١٧) .

(٧ - الاسنوي - ج ٣)

لا يعلم وجود القدر الحاصل في الأصل في الفرع . قلنا : لولم يجوز لما جاز
بالوصف المشتعل عليها ، فإذا حصل الظن بأن الحكم لمصلحة وجدت في
الفرع ، يحصل ظن الحكم فيه .

أقول : التعليل قد يكون بالضابط المشتعل على الحكمة ، كتعليل جواز
القصر بالسفر ، لاشتتاله على الحكمة المناسبة له . وهي المشقة ، وكجعل
الزنا علة لوجوب الحد ، لاشتتاله على حكمة مناسبة له وهي اختلاط الأنساب ،
وقد يكون بنفس الحكمة أي بمجرد المصالح والمفاسد ، كتعليل القصر
بالمشقة ، ووجوب الحد باختلاط الأنساب .

فالأول : لا خلاف في جوازه ، وأما الثاني : ففيه ثلاثة مذاهب :

أحدها : الجواز مطلقاً ورجحه الإمام والمصنف ، وكلام ابن الحاجب
يقضي رجحانه أيضاً .

الثاني : المنع مطلقاً ونقله الآمدي عن الأكثرين (١) .

وأشار إليه المصنف بقوله : قيل لا يعمل بالحكم ، وهو - بكسر الحاء
وفتح الكاف - جمعاً لحكمة .

الثالث : إن كانت الحكمة ظاهرة منضبطة بنفسها جاز ، وإن لم تكن
كذلك فلا ، كالمشقة فإنها خفية غير منضبطة ، بدليل أنها قد تحصل للحاضر
وتعتمد في حق المسافر .

وقوله : «لأنه لا يعلم» أي استدل المانع بأن القدر الحاصل من المصلحة
في الأصل ، وهو الذي رتب الشارع علة الحكم فيه ، لا يعلم وجوده في الفرع ،
لأنه المصالح والمفاسد من الأمور الباطنة ، التي لا يمكن الوقوف على
مقاديرها ، ولا امتياز كل واحدة من مراتبها التي لانهاية لها عن الرقبة
الأخرى ، وحينئذ فلا يستدل لإثبات حكم الفرع بها .

(١) انظر : المحصول (٣/٣٨٨ وما بعدها) والمختصر مع الشرح (٢/٢٢١)
والإحكام للآمدي (٣/١٨) .

وأجاب المصنف ، بأنه لولم يجوز التعليل بها لكونها غير معلومة لما جاز
بالوصف المشتعل عليها ، لأن العلم باشتتال الوصف عليها من غير العلم بها
ممتنع ، لكنه يصح التعليل بالوصف المشتعل عليها بالاتفاق ، كالسفر
مثلاً ، فإنه علة لجواز القصر لاشتتاله على المشقة لا لكونه سفرًا ، وحينئذ
فإذا حصل الظن بأن الحكم في الأصل لتلك المصلحة أو المفسدة المقدرة ،
وحصل الظن أيضاً بأن قدر تلك المصلحة أو المفسدة حاصل في الفرع ،
لزم بالضرورة حصول الظن بأن الحكم قد وجد في الفرع والعمل بالظن
واجب .

التعليل بالوصف العدمي

قال : قيل : بالعدم لا يعمل به ، لأن الأعدام لا تتميز ، وأيضاً ليس على
المجتهد سبورها ، قلنا : لا نسلم ، فإن عدم اللازم متميز عن عدم الملزوم ،
ولنما سقط عن المجتهد لعدم تنهاها ، قيل : إنما يجوز التعليل بالحكم
المقارن ، وهو أحد التقادير الثلاثة ، فيكون مرجوحاً . قلنا : ويجوز
بالمتاخر لأنه معرف .

أقول : يجوز تعليل الحكم العدمي بالعلة العدمية وفي تعليل الحكم
الوجودي بها مذهبان :

أحدهما عند المصنف أنه يجوز ، لأن دوران الحكم قد يحصل مع بعض
العدميات ، والدوران يفيد العلية كما تقدم . وأحدهما عند الآمدي ،
وابن الحاجب أنه لا يجوز ، واختاره الإمام في الكلام على الدوران
لوجهين :

أحدهما : أن الأعدام لا تتميز عن غيرها ، وما لا يتميز عن غيره لا يجوز
أن يكون علة ، أما الصغرى فلأن المتميز عن غيره ، لا بد أن يكون موصوفاً
بصفة التميز ، والموصوف بصفة التميز ثابت ، والعدم نفي محض ،

وأما الكبرى ، فلأن الشيء الذي يكون علة لابد أن يتميز عما لا يكون علة وإلا لم يعرف كونه علة (١) .

الثاني : أن المجتهد يجب عليه سبر الأوصاف الصالحة للعلية . أي اختبارها لتعيين العلة عن غيرها ، فلو كانت الأعدام صالحة للعلية لكان يجب عليه أن يسبرها ، لكنه لا يجب (٢) .

وأجاب المصنف عن الأول : بأننا لانسلم أن الأعدام لا تتميز ، بل تقبل التمييز إذا كانت من الأعدام المضافة ، بدليل أن عدم اللازم متميز عن عدم المألوم ، فإننا نحكم بأن عدم اللازم يستلزم عدم المألوم ولا ينعكس .

وأما استدلالهم عليه فجوابه : أن الموصوف بالتمييز إنما يستدعي الثبوت في الذهن فقط : والعدم له ثبوت فيه ، نعم الأعدام المطلقة ليس لها تميز ، ونحن نسلم امتناع التعليل بها .

والجواب عن الثاني : أن سبر الأعدام إنما سقط عن المجتهد لعدم قدرته عليها ، فإنها لا تنتهي لا لكونها غير صالحة للعلية .

التعليل بالحكم الشرعي

اختلفوا في تعليل الحكم الشرعي بالحكم الشرعي :

فجوزه الإمام . المصنف مطلقاً ، لأن الحكم قد يدور مع حكم آخر ، والدوران يفيد العلية (٣) .

ومنع قوم مطلقاً ، واحتجوا بأن الحكم الذي يفرض كونه علة إنما يجوز التعليل به إذا كان مقارناً للحكم الذي هو معلول له ، لأنه إن كان

(١) انظر : الإحكام (٣ / ٢٢١) والمختصر مع شرح العضد (٢ / ٢١٤)

(٢) انظر : المحصول (٢ / ٣٤٧) وما بعدها .

(٣) المصدر السابق ص ٣٩٧ .

مقدماً عليه فلا يجوز تعليله به ، وإلا لزم تخلف المعلول عن علته ، وإن كان متأخراً فلا يجوز أيضاً ، وإلا لزم تقدم المعلول على علته ، فثبت أنه يصح التعليل على تقدير واحد ، ولا يصح على تقديرين ، فيكون التعليل به مرجوحاً وعدم صحة التعليل به راجحاً ، فإن التقدير الواحد مرجوح بالنسبة إلى التقديرين ، ولا شك أن العبرة في الشرع بالراجح لا بالمرجوح .

وأجاب المصنف : بأنه يجوز التعليل أيضاً بالتأخر ، لأن المراد من العلة هو المعرف لا المؤثر ، والمعرف يجوز أن يكون متأخراً كالعالم مع الصانع سبحانه وتعالى ، وحيث قد يصح التعليل به على تقديرين من ثلاثة ، ويلزم منه أن يكون راجحاً بعين ما قلتم .

واعلم أن هذا الذي ذكره الإمام والمصنف ، من جواز تعليل حكم الأصل بعلة متأخرة الوجود عنه ، خالف فيه الآمدي وقال : الصحيح أنه لا يجوز وإن جعلنا العلة بمعنى المعرف لأن تعريف المعرف محال وتبعه ابن الحاجب عليه (١) .

التعليل بالعلة القاصرة

قال : « قالت الحنفية لا يعمل بالقاصرة لعدم الفائدة . قلنا معرفة كونه على وجه المصلحة فائدة . ولنا أن التعدية توقفت على العلية ، فلو توقفت هي عليها لزم الدور . »

أقول : العلة القاصرة كتعليل حرمة الربا في التقدين إن كانت ثابتة بنص أو إجماع ، فيجوز التعليل بها بالاتفاق ، وإن كانت ثابتة بالاجتهاد والاستنباط فكذلك عند الإمام (٢) . والآمدي (٣) ، وأتباعهما ، ونقله

(١) انظر : المحصول (٣ / ٤٨) والمختصر مع شرح العضد (٢ / ٢٢٨) .

(٢) ذكره الإمام الرازي في المحصول (٢ / ٤٠٣) وما بعدها .

(٣) انظر الإحكام للآمدي (٣ / ٢٩ ، ٣٠) .

إما الحرميين ، ومن بعده عن الشافعي (١) ، ونقله الأملدي ، وابن الحاجب عن الأكثرين أيضاً (٢) .

وقالت الحنفية : لا يجوز : لعدم فائدته ، لأن فائدة التعليل إنما هو إثبات الحكم ، وهو غير حاصل . أما في الأصل فليثبت بالنص ، وأما في غيره فعدم وجود العلة فيه ، لأنه الفرض أنها قاصرة ، وإذا انتفتت الفائدة في التعليل بها استحال ورودها من الشارع لأن الحكم لا يفعل العيب .

وأجاب الإمام بثلاثة أجوبة :

أحدها : أنا لانسلم انحصار الفائدة في إثبات الحكم بل لها فائدة أخرى ، وهي معرفة كون الحكم على وجه المصلحة ، ووفق الحكمة لتكوين النفس إلى قبوله أميل :

الثاني : أن ما قالوه بعينه وارد في المنصوصة .

الثالث : أن معرفة اقتصار الحكم على محل النص وانتفائه عن غيره من أعظم الفوائد ، وهي حاصلة هنا ، فإننا إذا لم نجوز التعليل بالعلة القاصرة ووجدنا في الأصل وصفاً متعدياً يناسب ذلك الحكم ، فإنه يجب التعليل به ، لخلوه عن المعارض ، وحينئذ فيلزم إثبات الحكم في الفرع ، بخلاف ما إذا جوزنا التعليل بها .

ونقل إمام الحرميين في البرهان عن بعضهم أن فائدة تعليل تحريم التفاضل في النكدين بكونهما نكدين هو تحريم التفاضل في الفلوس ، إذا راجت رواج النقود ، قال : وهذا خطأ ، لأن النقدية في الشرع مختصة بالنوعين ، ولأن النص إن تناولها بقي الأمر على ما هو عليه ، من عدم حصول الفائدة من التعليل ، وإن لم يتناولها كانت العلة متعددة وكلامنا في القاصرة (٣) .

(١) نقله إمام الحرميين في البرهان (٢ / ١٠٨٠ ، ١٠٨١) .

(٢) نقله كذلك ابن الحاجب في المختصر (٢ / ٢١٧) .

(٣) انظر : البرهان (٢ / ١٠٨٢ ، ١٠٨٣) .

الأدلة :

قوله : «لنا» أي استدلل أصحابنا على الجواز ، بأن تعدية العلة إلى الفرع متوقفة على كونها علة ، فلو توقف كونها علة على تعديتها لزم الدور .

وأجاب ابن الحاجب : بأن هذا الدور غير محال لكونه دور معية (١) .

وأجاب غيره : بأن كل واحد من التعدية والعلية مستلزما للآخرى ، كالبنوة مثلاً لا متوقفة عليها ، فلا يلزم الدور ، لأن الدور إنما هو على تقدير التوقف ،

وأيضاً إن كان المراد من التعدية وجود الوصف في صورة أخرى فلا تسلم توقفه على العلية ، وهو واضح ، وإن كان المراد بها كون الوصف علة في صورة أخرى فنسلم توقفهما على العلية ، لكن لانسلم توقف العلة على التعدية بهذا المعنى ، بل إنما تتوقف على وجود الوصف في صورة أخرى وحينئذ فلا دور ،

التعليل بالوصف المركب

قال : « قيل : لو علل بالمركب فإذا انتفى جزء تنفى العلية ، ثم إذا انتفى جزء آخر يلزم التخلف أو تحصيل الحاصل ، قلنا : العلية عديمة ، فلا يلزم ذلك » .

أقول : ذهب الأكثرون إلى جواز تعليل الحكم بالوصف المركب ، كتعليل وجوب القصاص بالقتل العمد العدوان ، لأنه مناسب له ودائر معه ، وهما يفيدان العلية كما تقدم . وعلى هذا فقال بعضهم : يشترط أن لا يزيد الأجزاء على سبعة . قال الإمام : ولا أعرف لهذا حجة (٢) .

(١) ذكره ابن الحاجب في مختصره (٢ / ٢١٧ ، ٢١٨) .

(٢) انظر : المحصول (٢ / ٤٠١) .

احتج المانع بأنه لو صح التعليل به لكان عدم كل واحد من أجزائه علة تامة لعدم عليته ، لأن عدم كل واحد منها علة لعدم ذاته ، وإذا ارتفعت الذات ارتفعت الصفات بالضرورة .

وحينئذ فنقول : إذا انتفى جزء من المركب تفتى العلية لما قلناه ، ثم إذا انتفى جزء آخر منه فإن لم تفت علية يلزم تخلف المعلول عن علمته التامة ، وإن انتفت يلزم تحصيل الحاصل وكلاهما محال ، فالتعليل بالمركب محال .

وأجاب المصنف : بأن العلية صفة عدمية ، فإنها من النسب والإضافات التي هي أمور يعتبرها العقل ولا وجود لها في الخارج ، وإذا كانت العلية عدمية كان انتفاؤها وجودياً ، فإن أحد النقيضين لابد أن يكون وجودياً ، وإذا كان انتفاؤها وجودياً امتنع أن يكون عدم كل جزء علة له لأن الأمور العدمية لا تكون علة للأمر الوجودي .

مسائل متعلقة بالعلة

قال : وهنا مسائل :

الأولى : يستدل بوجود العلة على الحكم لا بعليتها ، لأنها نسبة تتوقف عليه .

الثانية : التعليل بالمانع لا يتوقف على المقتضى ، لأنه إذا أثر معه فبدونه أولى ، قيل : لا يسند العدم المستمر ، قلنا : الحادث يعرف الأزلي ، كالعلم للصانع .

الثالثة : لا يشترط الاتفاق على وجود العلة في الأصل ، بل يكفي انتهاض الدليل عليه .

الرابعة : الشيء يدفع الحكم كالعلة أو يرفعه كالطلاق ؛ أو يدفع ويرفع كالرضاع .

الخامسة : العلة قد يعمل بها ضدان ، ولكن بشرطين متضادين .

أقول : لما فرغ من شرائط العلة شرع في ذكر مسائل تتعلق بها :

الأولى : لا إشكال في أنه يصح الاستدلال على الحكم بوجود العلة ، كما يقال : وجد في صورة القتل بالمشغل علة وجوب القصاص ، وهو القتل العمد العدوان ، فيجب فيها القصاص ، لأن وجود العلة يستلزم وجود المعلول ، ولا يجوز أن يستدل بعملية العلة على وجود الحكم ، كما يقال : عليه القتل العمد العدوان ، لوجوب القصاص ثابتة في القتل بالمشغل . فيجب فيه القصاص ، وإنما قلنا : إنه لا يجوز ، لأن العلية نسبة بين العلة والحكم ، والنسبة متوقفة على المنتسبين ، فتكون العلة متوقفة في وجودها على ثبوت الحكم ، فلو أثبتنا الحكم بها لزم الدور .

المسألة الثانية : تعليل عدم الحكم بالمانع هل يتوقف على وجود المقتضى له ، فيه مذهبان :

أرجحهما عند الإمام ، والمصنف ، وابن الحاجب : أنه لا يتوقف (١) ، لأن المقتضى والمانع بينهما معاندة ومضادة ، والشيء لا يتقوى بضده ، بل يضعف به ، فإذا جاز التعليل بالمانع حال ضعفه ، وهو وجود المقتضى فجرأه عند قوته وهو حال عدم المقتضى أولى . لكن إذا قلنا بهذا فانتفاء الحكم لا انتفاء المقتضى أظهر في العقل من انتفائه لحصول المانع .

المذهب الثاني : أن التعليل بالمانع يتوقف على وجود المقتضى واختاره الأمدى (٢) ، لأن المعلول إن كان هو العدم المستمر فباطل ، لأن المانع حادث ، والعدم المستمر أولى ، واستناد الأزلي إلى الحادث ممتنع ، وإن كان هو العدم المتجدد . فهو المطلوب ، لأن العدم المتجدد إنما يتصور بعد قيام المقتضى .

(١) انظر : المحصول (١٠/٢) وما بعدها) والمختصر مع الشرح (٢/٢٢٤) .

(٢) انظر : الإحكام للأمدى (٣/٤٨ ، ٤٩) .

وأجاب المصنف : بأن الماعل هو العدم المستمر ، ولا استحالة فيه ، لأن الماعل الشرعية معارف ، والحادث يجوز أن يكون معرفاً للأزلى كما أن العرف للصانع .

واعلم أن هذه المسألة من تفاريع تخصيص العلة ، فإنه يمتنع الجمع بين المقتضى والمانع عند من يمنع التخصيص ، ولا يمتنع ذلك عند من يجوز .
المسألة الثالثة : الوصف الذى جعل علة فى الأصل المقيس عليه لا يشترط الاتفاق على وجوده فيه على الصحيح ، بل يكفى قيام الدليل عليه ، سواء كان ذلك الدليل قطعياً أو ظنياً ، لحصول المقصود به ، وقياساً على سائر المقدمات وسيأتى الكلام على وجوده فى الفرع .

المسألة الرابعة : الوصف المانع قد يكون دافعاً للحكم فقط ، أى إذا قارن ابتداء دفعه ، وإن وجد فى الأثناء لم يقدح ، وقد يكون رافعاً فقط ، أى بالعكس مما تقدم ، وقد يكون دافعاً ورافعاً ، فالأول : كالعلة فإنها تمنع ابتداء النكاح لا دوامه ، فإن المرأة لو اعتدت عن وطء الشبهة لم يفسخ نكاحها .

وأما الثانى : فكالطلاق ، فإنه يرفع النكاح ولكن لا يدفعه ، فإن الطلاق لا يمنع وقوع نكاح جديد .

وأما الثالث : فكالرضاع وهو واضح .

المسألة الخامسة : العلة الواحدة قد يعمل بها معلول واحد وهو ظاهر ، وقد يعمل بها معلولان متباينان ، أى فى ذاتين كالقتل الصادر من زيد وعمرو ، فإنه يوجب الفصاص على كل واحد منهما ، ولا يتأتى ذلك فى الذات الواحدة لاستحالة اجتماع المثليين ، وقد يعمل بها معلولان مختلفان بجواز اجتماعهما ، كالحيض فإنه علة لتحريم القراءة ومس المصحف ، والصوم ، والصلاة ، وقد يعمل بها معلولان متضادان ، لكن بشرطين متضادين ،

كالجسم يكون علة للسكون بشرط البقاء فى الحيز ، والحركة بشرط الانتقال عنه وقد اقتصر المصنف على هذا القسم الأخير .

وإنما اشترطنا فيه حصول الشرطين المتضادين ، لأنه إن لم يكن للمعولين المتضادين شرط أصلاً ، أو كان لهما شرط واحد ، أو شرطان مختلفان فإنه يلزم منهما اجتماع الضدين وهو محال .
واعلم أنه يشترط فى العلة أيضاً شرطان :

أحدهما : أن لا يكون دليلها متغاولاً لحكم الفرع ، كما لو قال قائل : السفرجل مطعوم فيجرى فيه الربا ، قياساً على البر ، ثم يستدل على كون الطعم علة لتحريم الربا فى البر بقوله عليه الصلاة والسلام (لا تبيعوا الطعام بالطعام) (١) .

وهذا الشرط اختاره ابن الحاجب ، ونقله الأمدى عن بعضهم وتوقف فيه (٢) .

الثانى : ما ذكره الأمدى ، وابن الحاجب أن لا تكون العلة المستنبطة من الحكم الماعل بها مما يرجع على الحكم الذى استنبطت منه بالإبطال ، وذلك كتعليل وجوب الشاة فى الأربعين بدفع حاجة الفقراء ، فإنها تقتضى جواز إخراج القيمة ، ويلزم من جواز إخراج القيمة عدم وجوب الشاة ، وإنما قلنا : لا يجوز ، لأن ارتفاع الأصل المستنبط منه يوجب إبطال العلة المستنبطة لتوقف عليها على اعتبارها (٣) .

(١) حديث صحيح رواه البخارى - كتاب البيوع - باب بيع الدينار بالدينار نساء ، ومسلم : كتاب المساقاة - بيع الطعام مثلاً بمثل (١٥٩٢ / ٩٣) من حديث أبى سعيد الخدرى بلفظ : لا تبيعوا البر بالبر . . . إلى قوله (لا يدا بيد ، سواء بسواء) .

(٢) انظر : المختصر مع الشرح (٢ / ٢١٣) .

(٣) انظر الإحكام (٢ / ٥١) ومختصر ابن الحاجب (٢ / ٢٣٠) .

الفصل الثاني

في الأصل والفرع

شروط الأصل المتفق عليها :

قال : « أما الأصل فشرطه ثبوت الحكم فيه بدليل غير القياس ، لأنهما إن اتحدا في العلة فالقياس على الأصل ، وإن اختلفا لم ينعقد الثاني ، ولا يتناول دليل الأصل الفرع وإلا اضاع القياس ، وأن يكون حكم الأصل معللاً بوصف معين ، وغير متأخر عن حكم الفرع إذا لم يكن لحكم الفرع دليل سواء » .

أقول : لما فرغ من الكلام على العلة التي هي أحد أركان القياس ، شرع في الكلام على الركنين الباقيين ، وهما الأصل ، والفرع : فأما الأصل فذكر له خمسة شروط :

الأول : ثبوت حكمه وهو واضح .

الثاني : أن يكون ذلك الحكم ثابتاً بدليل من الكتاب أو السنة أو اتفاق الأمة : فإن كان متفقاً عليه بينهما فقط ، ويعبر عنه بالقياس المركب ، ففي صحة القياس عليه مذهبان ، حكاهما في الإحكام (١) .

واختار ابن الحاجب أنه لا يصح ، قال : وعمله عند اختلافهما في العلة أو وصف الحكم المستدل عليه . هل له وجود في الأصل أم لا ، فلو سلم

(١) انظر : الإحكام للأمدى (٣ / ١٤ ، ١٥) .

الحكم أنها العلة ، وأنها موجودة ، اتهم الدليل على الخصم ، وإن كان مذهباً لأحدهما فقط فهو على قسمين :

أحدهما : أن يكون مذهباً للمستدل دون المعارض ، وذلك بأن يكون المستدل قد أثبت حكمه بالقياس على شيء ، فإن كان كذلك ، فإنه لا يصح القياس عليه عند الجمهور ، خلاف للحنابلة وأبي عبد الله البصري ، وإليه أشار بقوله : (بدليل غير القياس) .

مثاله قول القائل : السفرجل مطعوم ، فيكون ربوياً بالقياس على التفاح ، ثم يقيس التحريم في التفاح عند توجه منعه على البر ، بجامع الطعم أيضاً .

وكذلك قول القائل : الجذام عيب يفسخ به البيع ، فيفسخ به النكاح قياساً على الرقيق وهو استداد محل الجماع ، والجامع هو الفسخ بالعيب ، ثم يقاس الرقيق عند توجه منعه على الجب ، بجامع فوات الاستمتاع ، وإنما قلنا : لا يجوز لأن القياسيين إن اتحدا في العلة كما في المثال الأول فيكون قياس الفرع الثاني إنما هو على الأصل الأول ، دون الأصل الثاني ، وحينئذ فيكون ذكر الأصل الثاني لغواً .

وإن اختلفا في العلة كما في المثال الثاني لزم أن لا ينعقد القياس الثاني ، لأن علة ثبوت الحكم في الفرع الأول الذي هو أصل القياس الثاني وهو الوصف الجامع بين الأصل الأول وفرعه ، وهي غير موجودة في الفرع الثاني .

وأيضاً فالحكم في الفرع المتنازع فيه أولاً وهو فسخ النكاح بالجذام ، إنما يثبت بما يثبت به حكم أصله ، فإذا كان حكم أصله وهو الرقيق ثابتاً بعلة أخرى وهي العلة التي استنبطت من الأصل الآخر فيمتنع تعدية الحكم بغيرها ، وإن جوزنا تعليل الحكم بعلمتين مستنبطتين ، لأن ذلك الغير لم يثبت

اعتبار الشارع له ، لكون الحكم الثابت معه ثابتاً بغيره بالاتفاق ، وإذا كان غير معتبر امتنع ترتيب الحكم عليه .

القسم الثاني : أن يكون مقبولا عند المعترض منوعا عند المستدل ، فالقياس باطل ، لأن هذا القياس يتضمن اعتراف المستدل بالخطأ في الأصل لوجود العلة فيه مع عدم الحكم ، فلا يصح منه بناء الفرع عليه ، فإن جعله إلزاما للمعترض فقال : هذا هو عندك علة للحكم في الأصل ، وهو موجود في محل النزاع فيلزمك الاعتراف بحكمه ، وإلا فيلزم إبطال المعنى وانتقاضه ، لتخلف الحكم عنه من غير مانع ، ويلزم من إبطال التعليل به امتناع إثبات الحكم به في الأصل . فهو أيضاً فاسد لأن الخصم له أن يقول الحكم في الأصل ليس عندي ثابتاً بهذا الوصف ، وبتقديره فليس تصويبه في الأصل لتخطئه في الفرع بأولى من العكس .

الشرط الثالث : أن لا يكون الدليل الدال على حكم الأصل متناوِلا للفرع ، لأنه لو تناوله لكان لإثبات الحكم في الفرع بذلك الدليل لا بالقياس ، وحينئذ فيضيع القياس ، وكذا علة المصنف تبعاً للحاصل ، وعلة الإمام ، والامدى بأنه لو تناوله لم يكن جعل أحدهما أصلاً ، والآخر فرعاً بأولى من العكس (١) .

الشرط الرابع : أن يكون حكم الأصل معللاً بعلة معينة غير مبهمة ، لأن إلحاق الفرع بالأصل لأجل وجود العلة يستدعى العلم بمحصول العلة والعلم بمحصول العلة متوقف على تعليل حكم الأصل وعلى تعيين علته .

الشرط الخامس : أن يكون حكم الأصل غير متأخر عن حكم الفرع ، إذا لم يكن لحكم الفرع دليل سوى القياس ، لأنه لو كان كذلك لكان يلزم أن يكون حكم الفرع قبل مشروعية الأصل حاصلاً من غير دليل ،

(١) انظر المحصول (٢ / ٤٢٨) .

وهو تكليف مالا يطاق ، اللهم إلا أن يذكر ذلك بطريق الإلزام للخصم ، لا بطريق إنشاء الحكم ، فإنه يقبل كما قاله الامدى وابن الحاجب (١) .

أما إذا كان للفرع دليل آخر غير القياس ، فإنه لا يشترط تقدم حكم الأصل عليه ، لأن حكم الفرع قبل حكم الأصل يكون ثابتاً بذلك الدليل ، وبعده يكون ثابتاً به وبالقياس : وغاية ما يلزم أن تتوارد أدلة على مدلول واحد ، وهو غير ممتنع .

ومثاله قياس الشافعي : لإيجاب النية في الوضوء على إيجابها في التيمم ، فإن التيمم متأخر عن الوضوء ، إذ مشروعيته بعد الهجرة ، ومشروعية الوضوء قبلها ، ومع ذلك فالقياس صحيح ، فإن وجوب النية في الوضوء له دليل آخر ، وهو قوله عليه الصلاة والسلام : « إنما الأعمال بالنيات » (٢) .

نعم إنما يتم ذلك في مثالنا إذا ورد الحديث قبل مشروعية الوضوء ، فإن كان بعدها فلا ، لأن المحدثون باق .

(١) انظر الإحكام (٣ / ٤٨) والمختصر مع الشرح (٢ / ٢٢٨) .

(٢) حديث صحيح : رواه أحمد في المسند (١ / ٢٥ ، ٤٣) والبخاري : كتاب بدء الوحي - باب كيف كان بدء الوحي ، وكتاب الإيمان - باب ما جاء في أن الأعمال بالنية - وكتاب النكاح - باب من هاجر ، وكتاب الحيل - باب في ترك الحيل . ومسلم : كتاب الإمارة - باب إنما الأعمال بالنية - حديث رقم (١٥٥ / ١٩٠٧) وأبو داود : كتاب الطلاق - فيما عني به الطلاق والنيات حديث (٢٢٠١) والترمذي : كتاب فضائل الجهاد - باب ما جاء فيمن يقاتل رياء وللدنيا - حديث (١٦٤٧) والنسائي : كتاب الطهارة - باب النية في الوضوء ، كتاب الطلاق إذا قصد به فيما يحتمل معناه ، وكتاب الإيمان - باب النية في الإيمان ، وابن ماجه : كتاب الزهد - باب النية - حديث (٤٢٢٧) .

شروط للأصل مختلف فيها

قال : « وشرط الكرخي عدم مخالفة الأصل أو أحد أمور ثلاثة ، التنصيص على العلة ، والإجماع على التعليل مطلقاً ، وموافقة أصول آخر ، والحق أنه يطلب الترجيح بينه وبين غيره . وزعم عثمان البتي (١) : قيام ما يدل على جواز القياس عليه ، وبشر المريسي (٢) : الإجماع عليه ، أو التنصيص على العلة وضعفها ظاهر . »

أقول : لما ذكر المصنف الشروط المعتبرة في الأصل ، أردفها بشروط اعتبرها فيه بعضهم :

فنها : هل يجوز القياس على ما يكون حكمه مخالفاً للأصول والقواعد الواردة من جهة الشرع كالحرايا أم لا ؟ فيه خلاف ،

ذهب جماعة من الشافعية والحنفية إلى جواز القياس عليه مطلقاً ، إذا عقل معناه .

وجزم الأمدى بأنه لا يجوز مطلقاً ، وهو مقتضى كلام ابن الحاجب (١) . وقال الكرخي : لا يجوز إلا بأحد أمور ثلاثة :

(١) هو أبو عمرو : عثمان بن مسلم البتي البصري ، الفقيه ، روى عن أنس والشعبي وغيرهما ، وروى عنه شعبة والثوري ، توفي سنة ١٤٣ هـ (خلاصة تهذيب السكال ٢ / ٢٢١) .

(٢) هو : بشر بن غياث بن أبي كريمة المريسي ، مولى زيد بن الخطاب ، تفقه على أبي يوسف صاحب أبي حنيفة ، ثم استغل بعلم الكلام وأصبح داعية للقول بخلق القرآن ، وإليه تنسب طائفة المريسية من المرجئة . توفي سنة ٢١٨ هـ (شذرات الذهب ٢ / ٤٤) .

(٣) انظر المختصر مع الشرح (٢ / ٢٢٩) .

الأول : تنصيص الشارع على علة حكمه ، لأن تنصيصه على العلة كالتصریح بالقياس عليه .

الثاني : أن تجمع الأمة على تعليله فلا يكون من الأحكام التعبدية ، التي لا تعامل بالاتفاق ، ولا من الأحكام التي اختلفت في تعليلها كالتطهير بالماء ، ثم إذا أجمعوا على التعليل فلا فرق بين أن يتفقوا على تعيين العلة لم يختلفوا فيها . وإليه أشار بقوله : « مطلقاً » .

والثالث : أن يكون القياس عايه موافقاً لأصول آخر ، والحق عند الإمام واتباعه ، ومنهم المصنف أنه يجب على المجتهد أن يطلب الترجيح بين القياس على هذا الأصل الذي خالف باقي الأصول ، وبين القياس على أصول آخر بما يمكن الترجيح به من الطرق المذكورة في ترجيح الآفيسة ، فعلى هذا قال الإمام : هذا الأصل الذي ورد على خلاف قياس سائر الأصول ، إن كان دليلاً مقطوعاً به كان أصلاً بنفسه ، فيكون القياس عليه كالقياس على غيره ، فيرجح المجتهد بينهما ، وإن لم يكن مقطوعاً به ، فإن كانت علة منصوصة فيجب الترجيح بينهما أيضاً ، لأن القياس على الأصول يختص بأن طريق حكمه معلوم ، وإن كان طريق علة غير معلومة ، وهذا القياس بالعكس فتعديلاً . وإن لم تكن علة منصوصة فالقياس على باقي الأصول أولى (١) .

وزعم عثمان البتي أنه لا يقاس على أصل ، حتى يقوم دليل على جواز القياس عليه بخصوصه . وعبر صاحب الحاصل عن هذا بقوله : وزعم عثمان البتي اشتراط قيام ما يدل على جواز القياس فتبعه المصنف على عبارته واسكنه نسي لفظه « اشتراط » ولا بد منها .

قال القرافي : والمراد من ورود الدليل إنما هو على الباب من حيث

(١) انظر : المحصول (٢ / ٤٢٩ ، ٤٣٠) .

(٨ - الأسنوى - ج ٣)

هو ، لا على المسألة المقاس عليها بخصوصها ، فإن كانت المسألة من مسائل الشكاح فلا بد من ورود دليل يدل على جواز القياس في الشكاح ، وإن كانت من مسائل الطلاق فلا بد من دليل يدل على جواز القياس فيه .

قوله : « وبشر المريسي » أي وزعم بشر المريسي أن شرط الأصل انعقاد الإجماع على كون حكمه معللاً ، وثبوت النص على غير تلك العلة .

وقوله : « وضعفهما ظاهر » يعني مذهب البقي ومذهب المريسي ، فإن عموم قوله تعالى : (فاعتبروا يا أولى الأبصار)^(١) ينفي هذه الشروط وكذلك عمل الصحابة .

وذهب قوم إلى أن المحصور بالعدد لا يجوز القياس عليه ، حتى قالوا في قوله عليه الصلاة والسلام : « خمس يقتلن في الحل والحرم »^(٢) أنه لا يقاس عليه . قال في المحصول : والحق جوازه لما قلناه^(٣) .

شروط الفرع

قال : « وأما الفرع فشرطه وجود العلة فيه بلا تفاوت . وشرط العلم به ، والدليل على حكمه إجمالاً : ورد بأن الظن يحصل دونهما » .

أقول : يشترط في الفرع أن يوجد فيه علة مماثلة لعلة الأصل ، إما في عينها ، كقياس النبيذ على الخمر بجامع الشدة المطرية أو في جنسها ، كقياس وجوب القياس في الأطراف على القصاص في النفس بجامع الجنابة .

(١) سورة الحشر من الآية ٢

(٢) أخرجه أبو داود : كتاب المناسك - باب ما يقتل المحرم من الدواب

(١٨٤٧) والبيهقي في السنن الكبرى - كتاب الحج - باب ما للحرم قتله من

دواب البر في الحل والحرم (٣١٠ / ٥) .

(٣) انظر : المحصول (٤٣١ / ٢) .

وشرط المصنف أيضاً أن لا تتفاوت علتان ، أي لا في الماهية ولا في الزيادة ، ولا في النقصان ، كما صرح به في المحصول^(١) وهو مخالف لما تقدم ، من كون القياس قد يكون مساوياً ، وقد يكون أولى ، وقد يكون أخفى .

ولأنما شرطنا المماثلة لأن القياس كما تقدم عبارة عن إثبات مثل حكم الأصل في الفرع ، ولأنما يتصور ذلك عند الوصف الموجود في الفرع للوصف الموجود في الأصل ، وإلا لم يحصل بين الحكمين تماثل ، وإذا وجب تماثل الوصفين وجب عدم التفاوت بينهما ، وهو المطلوب .

وشرط بعضهم حصول العلم بوجود العلة في الفرع ، وزعم أن ظن وجوده لا يكفي .

وشرط أبو هاشم أن يكون الحكم في الفرع قد دل عليه الدليل إجمالاً حتى يدل القياس على تفصيله ، قال : ولولا أن الشرع ورد بميرات الجدل جملة وإلا لم تستعمل الصحابة القياس في توريثه مع الأخوة . وإلى هذين الشرطين الضعيفين أشار بقوله : « وشرط كذا وكذا » وهو مبني للفعول .

ثم رد المصنف هذين الشرطين بأن ظن وجود الحكم في الفرع حاصل عند ظن وجود العلة فيه من غير وجود الشرطين المذكورين ، والعمل بالظن واجب .

وشرط الأمدى ، وابن الحاجب : أن لا يكون حكم الفرع منصوحاً عليه^(٢) .

وادعى الأمدى أنه لا خلاف فيه ، قال : لأن كلا منهما إذا كان

(١) انظر : المحصول (٤٣١ / ٢) .

(٢) انظر : الإحكام (٥٥ / ٣) والمختصر مع الشرح (٢٣٢ / ٢) .

منصوصاً عليه فليس قياس أحدهما على الآخر بأول من العكس . وهذا الشرط نقله الإمام عن بعضهم ، ثم نقل عن الأكثرين أنه لا يشترط . قال : لأن ترادف الأدلة على المدلول الواحد جائز (١) .

تنبيهه :

قال : تنبيهه : يستعمل القياس على وجه التلازم ، ففي الثبوت يحكم الأصل ملزوماً ، وفي النفي نقيضه لازماً ، مثل لما وجدت الزكاة في مال البالغ المشترك بينه وبين مال الصبي وجبت في ماله . ولو وجبت في الحلّي لوجبت في اللّكّي ، قياساً عليه . واللازم مقتف فـالـملزوم مثله .

أقول : اعلم أن أهل الزمان يستعملون القياس على وجه التلازم ، أي على النوع المسمى عند المنطقيين بالقياس الاستثنائي ، فيثبتون به الحكم تارة وينفونه أخرى ، فأراد المصنف التنبيه عليه في آخر القياس ، فلذلك سماه تنبيهاً ، فطريق استعماله أنه إن كان المقصود إثبات الحكم ، فيجعل حكم الأصل ملزوماً لحكم الفرع ، وتجعل العلة المشتركة بين الأصل والفرع دليلاً على الملازمة ، وحينئذ فيلزم من ثبوت حكم الأصل ثبوت حكم الفرع ، لأنه يلزم من وجود الملزوم وجود اللازم ، وإن كان المقصود نفي الحكم فيجعل حكم الفرع ملزوماً ، ونقيض حكم الأصل لازماً ، وتجعل العلة المشتركة دليلاً على الملازمة أيضاً ، وحينئذ فيلزم من نفي اللازم نفي الملزوم .

مثال الأول : أن يعدل عن قول القائل يجب الزكاة على الصبي قياساً على البالغ ، بجامع ملك النصاب ، أو دفع حاجة الفقير إلى قولك : لما وجبت الزكاة في مال البالغ للعلة المشتركة بينه وبين مال الصبي ، وهي ملك النصاب أو دفع حاجة الفقير لزم أن تجب في مال الصبي ، فقد جعلنا ما كان أصلاً ملزوماً ولما كان فرعاً ، وجعلنا العلة الجامعة دليلاً على التلازم .

ومثال الثاني : أن يعدل عن قول القائل : لا زكاة في الحلّي قياساً على اللّكّي ، بجامع الزينة إلى قولنا لو وجبت الزكاة في الحلّي لوجبت في اللّكّي ، واللازم مقتف لأنها لا تجب في اللّكّي . فالملزوم مثله .

وجه الملازمة اشتراكهما في الزينة ، ولما كانت المقدمة المنتجة في المثال الأول إنما هو إثبات الملزوم ، استعمل المصنف فيه لفظ لما ، لإفادتها ذلك ، ولما كانت المقدمة المنتجة في المثال الثاني إنما هي نفي اللازم استعمل المصنف فيه لفظ ولو ، لكونها دالة على امتناع الشيء لامتناع غيره .

(١) انظر : المحصول (٢ / ٤٣١ ، ٤٣٢) .

الكتاب الخامس

في دلائل مختلف فيها

وفيه بابان

الباب الأول

في المقبولة - وهي ستة

قال : « الباب الأول في المقبولة وهي ستة : الأول : الأصل في المنافع الإباحة لقوله تعالى : (خلق لكم ما في الأرض) ، (قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده) ، (أحل لكم الطيبات) ، وفي المضار التحريم لقوله عليه السلام « لا ضرر ولا ضرار في الإسلام » ، قيل ، على الأول : اللام تجيء لغير النفع كقوله تعالى : (وإن أسأتم فلها) ، وقوله : (والله ما في السماوات) قلنا : مجاز لانفاق أئمة اللغة على أنها للملك ، ومعناه الاختصاص النافع ، بدليل قولهم : الجبل للفرس . قيل : المراد الاستدلال ، قلنا : هو حاصل من نفسه ، فيحمل على غيره . »

أقول : لما فرغ من الكتب الأربعة المعقودة للأدلة الأربعة المتفق عليها : شرع في كتاب آخر لبيان الأدلة المختلف فيها ، وجعله مشتملاً على بابين : الأول في المقبول منها ، والثاني في المردود . فأما المقبول فسته :

الدليل الأول : الأصل في الأشياء الإباحة

الأول : الأصل في الأشياء النافعة هي الإباحة ، وفي الأشياء الضارة

أى مؤلمات القلوب هو الحرمة . وهذا إنما هو بعد ورود الشرع بمقتضى الأدلة الشرعية ، وأما قبل ورود المختار الوقف كما تقدم .

ثم استدل المصنف على إباحة المنافع بثلاث آيات : الآية الأولى قوله تعالى : (خلق لكم ما في الأرض جميعاً) (١) .

ووجه الدلالة أن الباري تعالى أخبر بأن جميع المخلوقات الأرضية للعباد ، لأن « ما » موضوعة للعموم ، لا سيما وقد أكدت بقوله جميعاً ، « واللام » في لكم تفيد الاختصاص على جهة الانتفاع للطيبين ، ألا ترى أنك إذا قلت : الثوب لزيد ، فإن معناه أنه مختص بنفسه ، وحينئذ فيلزم من ذلك أن يكون الانتفاع بجميع المخلوقات مأذوناً فيه شرعاً وهو المدعى .

الآية الثانية قوله تعالى : (قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق) (٢) .

وجه الدلالة : أن هذا الاستفهام ليس على حقيقته ، بل هو للإنكار وحينئذ فيكون الباري تعالى قد أنكر تحريم الزينة التي يختص بها الانتفاع بها لمقتضى اللام كما تقدم ، وإنكار التحريم يقتضى انتفاء التحريم ، وإلا لم يجز الإنكار ، وإذا انتفت الحرمة تعينت الإباحة . وفيه نظر فقد تقدم في أوائل الكتاب أن انتفاء الحرمة لا يوجب الإباحة .

الآية الثالثة قوله تعالى : (أحل لكم الطيبات) (٣) .

وجه الدلالة أن اللام في لكم تدل على أن الطيبات مخصوصة بنا على جهة الانتفاع كما تقدم ، وليس المراد بالطيبات هو المباحات وإلا يلزم التكرار ، بل المراد بها ما نستطيعه النفس لأن الأصل عدم معنى ثالث :

(١) سورة البقرة من الآية ٢٩ .

(٢) سورة الاعراف من الآية ٣٢ .

(٣) سورة المائدة من الآية ٤ .

وأما المضار فاستدل المصنف على تحريمها بقوله عليه الصلاة والسلام :
« لا ضرر ولا ضرار في الإسلام » (١) .

وجه الدلالة أن الحديث يدل على نفى الضرر مطلقاً ، لأن النكرة
المنفية تعم ، وهذا النفي ليس وارداً على الإمكان ولا الوقوع قطعياً ، بل
على الجواز ، وإذا انتفى الجواز ثبت التحريم وهو المدعى .

قوله : « قيل على الأول ، أى اعترض الخصم على بيان الأصل الأول
وهو إباحة المنافع بوجهين :

أحدهما : لأنهم أن « اللام » في اللغة للاختصاص النافع ، فإنها قد
تجىء لغير النفع كقوله تعالى : (وإن أسأتم فلها) (٢) وقوله تعالى : (والله
ما في السموات وما في الأرض) (٣) أما في الآية الأولى فلأنها اختصاص
الضرر ، ولا اختصاص النفع ، وأما في الآية الثانية فلتنزيهه تعالى عن
الانتفاع به .

وأجاب المصنف : بأن استعمال « اللام » في غير النفع مجاز ، لاتفاق أئمة
اللغة على أن اللام موضوعة للملك ، ومعنى الملك هو الاختصاص النافع

(١) رواه ابن ماجه : كتاب الأحكام - باب من بنى في حقه ما يضر جاره
(٢٣٤٠) من حديث عبادة بن الصامت ، والبيهقي في السنن الكبرى : كتاب
آداب القاضي - باب ما لا يمتثل القسمة (١٠ / ١٣٣) بلفظ « لا ضرر
ولا ضرار » .

وأخرجه أحمد في المسند (٥ / ٣٢٦) .

وأخرجه الحاكم : كتاب البيوع (٢ / ٥٧ - ٥٨) وقال : صحيح الإسناد
على شرط مسلم ووافقه الذهبي ، وله روايات أخرى كثيرة زادت على العشر .

راجع نصب الراية (٤ / ٣٨٥) .

(٢) سورة الإسراء من الآية ٧ .

(٣) سورة البقرة من الآية ٢٨٤ .

لاحقيقته المعروفة ، وإلا لم يصح قولهم : الجمل للفرس ، فيلزم منه أن تكون
اللام حقيقة في الاختصاص النافع ، وحينئذ فيكون استعمالها في غيره
مجازاً لأنه خير من الاشتراك .

الاعتراض الثاني : سلمنا أن اللام للاختصاص النافع ، لكنه ليس
بعام ، بل هو مطلق ، والمطلق يصدق بصورة ، وتلك الصورة حاصلة هنا ،
فإن الاستدلال بالمخلوقات على وجود الصانع نفع عظيم .

وأجاب المصنف : بأن الاستدلال على الصانع حاصل لكل عاقل
من نفسه ، فينبغي حمل الانتفاع الوارد في الآيات على غير الاستدلال
تكثيراً للفائدة .

الدليل الثاني : الاستصحاب

قال : « الثاني : الاستصحاب حجة خلافاً للحنفية والمتكلمين . لنا أن
ما ثبت ولم يظهر زواله ظن بقاؤه ، ولولا ذلك لما تقررت المعجزة لتوقعهما
على استمرار العادة ، ولم تثبت الأحكام الثابتة في عهده عليه الصلاة والسلام
لجواز النسخ : ولما كان الشك في الطلاق كالشك في النكاح . ولأن الباقي
يستغنى عن سبب أو شرط جديد ، بل بكيفية دوامهما دون الحادث .
ونقل عدمه لصدق عدم الحادث على مالا نهاية له ، فيكون راجحاً » .

أقول : الدليل الثاني من الأدلة المقبولة استصحاب الحال ، وهو عبارة
عن الحكم بثبوت أمر في الزمان ، بناء على ثبوته في الزمان الأول ، والسين
فيه للطلب على القاعدة ، ومعناه أن المناظر يطلب الآن صحة ما مضى
كاستدلال الشافعية على أن الخارج من غير السبيلين لا ينقض الوضوء ، بأن
ذلك الشخص كان على الوضوء قبل خروجه لإجماعاً ، فيبقى على ما كان عليه ،
وهو حجة عند الإمام والأمدى ، وأتباعهما ، خلافاً لجمهور الحنفية والمتكلمين (١) .

(١) انظر : المحصول (٢ / ٥٤٩ وما بعدها) والإحكام للأمدى (٣ / ١٨١) .

قوله : « لنا ، أى الدليل على أنه حجة من وجوه :

أحدها : أن ما ثبت في الزمان الأول ، من وجود أمر أو عدمه ، ولم يظهر زواله لقطعاً ولا ظناً ، فإنه يلزم بالضرورة أن يحصل الظن ببقائه كما كان ، والعمل بالظن واجب .

قال المصنف : « ولولا ذلك ، أى لولا أن ما ثبت في الزمان الأول على الوجه المذكور يكون مظنون البقاء في الزمان الثاني ، لكان يلزم منه ثلاثة أمور باطلة بالاتفاق :

أحدها : أن لا تتقرر معجزة أصلاً ، لأن المعجزة أمر خارق للعادة متوقف على استمرار العادة فإنه لو لم يتوقف على استمرارها لجاز تغيرها ، فلا تكون المعجزة خارقة للعادة ، واستمرار العادة متوقف على أن الأصل بقاء ما كان على ما كان ، فإنه لا معنى للعادة ، إلا أن تكرر وقوع الشيء على وجه مخصوص يقتضى اعتقاد أنه لو وقع لم يقع إلا على ذلك الوجه ، فلو كان اعتقاد وقوعه على الوجه المخصوص يساوى اعتقاد وقوعه على خلاف ذلك الوجه لم تكن المعجزة خارقة للعادة .

الثاني : أن لا تثبت الأحكام الثابتة في عهد النبي ﷺ بالنسبة إلينا ، لجواز النسخ ، فإنه إذا لم يحصل الظن من الاستصحاب يكون بقاءها مساوياً ، لجواز نسخها ، وحينئذ فلا يمكن الجزم بثبوتها وإلا لزم الترجيح من غير مرجح .

الثالث : أن يكون الشك في الطلاق كالشك في النكاح ، لتساويهما في عدم حصول الظن بما مضى ، وحينئذ فيلزم أن يباح الوطء فيهما ، ويحرم فيهما وهو باطل اتفاقاً بل يباح للشك في الطلاق دون الشك في النكاح .

الدليل الثاني : أن بقاء الباقي راجع على عدمه ، وإذا كان راجحاً وجب العمل به اتفاقاً وهو المدعى ، ووجه رجحانه من وجهين :

أحدهما : أن الباقي يستغنى عن السبب والشرط الجسديين ، لأن الاحتياج إليهما إنما هو لأجل الوجود والوجود قد حصل لهذا الباقي ، فلا يحتاج حينئذ إليهما ، وإلا يلزم تحصيل الحاصل ، بل يكشفه دواهما ، بخلاف الأمر الذي يحدث ، فإنه لا بد له من سبب وشرط جسديين ، فيكون عدم الباقي كذلك ، لأنه من الأمور الحادثة ، وما لا يفتقر أرجح من المقتدر ، فيكون البقاء أرجح من العدم وهو المدعى ، وإنما قيد السبب والشرط بكونهما جسديين ، لأن الباقي يحتاج في استمرار وجوده إلا دوام سببه وشرطه .

الثاني : أن عدم الباقي يقل بالنسبة إلى عدم الحادث ، لأن عدم الحادث يصدق على ما لانهاية له ، وأما عدم الباقي فتناه ، لأن عدم الباقي مشروط بوجود الباقي ، والباقي متناه وإذا كان عدم الباقي أقل من عدم الحادث كان وجوده أكثر من وجوده فيكون أرجح .

« فرع ، مذكور في المحصول هنا لتعلقه بالاستصحاب ، وهو أن نافي الحكم هل عليه دليل أم لا ؟

فقال بعضهم : هو مطالب به ، واختاره ابن الحاجب ، وقيل : لا ، وقيل : إذا كان في العقلية فهو مطالب ، وإن كان في الشرعية فلا .

وفصل الإمام فقال : إن أرادوا بقولهم لا دليل عليه هو أن العلم بذلك العدم الأصلي يوجب ظن دوامه في المستقبل ، فهذا حق ، وإن أرادوا به غيره فهو باطل ، لأن العلم بالنفي أو الظن لا يحصل إلا بمؤثر (١) .

الدليل الثالث : الاستقراء

قال : « الثالث : الاستقراء مثاله الوتر يؤدي على الراحلة فلا يكون

(١) انظر المحصول (٢/ ٥٥٩) .

واجباً لاستقراء الواجبات ، وهو يفيد الظن ، والعمل به لارم لقوله عليه الصلاة والسلام : « نحن نحكم بالظاهر » .

أقول : قد تقدم الكلام على لفظ الاستقراء في الكلام على التكليف بالمحال وهو ينقسم إلى تام وناقص :

فالتام : إثبات حكم كلى فى ماهية ، لأجل ثبوته فى جميع جزئياتها .
والناقص : وهو مقصود المصنف هو . إثبات حكم كلى فى ماهية ، لثبوته فى بعض أفرادها ، وهذا لا يفيد القطع ، لجواز أن يكون الحكم مالم يستقرأ من الجزئيات على خلاف ما استقرئ منها . قال فى المحصول وكذا لا يفيد أيضاً أن الظن على الأظهر (١) ، وخالفه صاحب المحاصل فجزم بأنه يفيد وتبعه عليه المصنف ، وعلى هذا فيختلف الظن باختلاف كثرة الجزئيات المستقراة وقتها ، ويجب العمل به لقوله عليه الصلاة والسلام : « نحن نحكم بالظاهر » (٢) .

ومثال ذلك استدلال بعض الشافعية على عدم وجوب الوتر ، لأن الوتر يؤدى على الراحة ، وكل ما يؤدى على الراحة لا يكون واجباً .

(١) المصدر السابق ص ٥٧٧ ، ٥٧٨ .

(٢) قال عنه الذهبي والمزى وغيرهما من الحفاظ : لا أصل له ، وإنما هو من كلام بعض السلف .

وفى صحيح البخارى من حديث عمر - رضى الله عنه - أنه قال : « إنما كانوا يؤخذون بالوحى على عهد النبي - ﷺ - وأن الوحى قد انقطع ، وإنما نأخذكم الآن بما ظهر لنا من أعمالكم وفى معناه ما أخرجه البخارى : كتاب ترك الجلب ، ومسلم : كتاب الاحكام - عن أم سلمة عن النبي - ﷺ - قال : « إنما أنا بشر وإنكم تختصمون إلى ، ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض فأفضى له على نحو ما أسمع ، فمن قضيت له من حق أخيه شيئاً فلا يأخذه ، فإنما أقطع له قطعة من النار » .

أما المقدمة الأولى بالإجماع ، وأما الثانية فباستقراء وظائف اليوم والليلة أداء وقضاء . فإن قيل : الوتر كان واجباً على النبي ﷺ ، ومع ذلك فإنه كان يصليه على الراحة .

فالجواب ما قاله القرافى : وهو أن النبي ﷺ فعل ذلك فى السفر ، والوتر لم يكن واجباً عليه إلا فى الحضر (١) .

الدليل الرابع : الأخذ بالأقل

قال : « الرابع أخذ الشافعى رضى الله عنه بأقل ما قبل . إذ لم يجد دليلاً ، كما قيل : دية الكتانى الثالث ، وقيل : النصف ، وقيل : الكل ، بناء على الإجماع ، والبراءة الأصلية ، قيل : يجب الأكثر ليتيقن الخلاص . قلنا : حيث يتيقن الشغل والزائد لم يتيقن » .

أقول : الدليل الرابع من الأدلة المقبولة : الأخذ بأقل ما قبل ، وقد اعتمد عليه الشافعى رضى الله عنه فى إثبات الحكم إذا كان الأقل جزءاً من الأكثر ولم يجد دليلاً غيره ، كما فى دية الكتانى ، فإن العلماء اختلفوا فيها على ثلاثة أقوال :

فقال بعضهم : إنها ثلث دية المسلم .

وقالت المالكية : نصف دية .

وقالت الحنفية : مثل دية ، فاختر الشافعى المذهب الأول ، وهو أنها الثلث بناء على المجموع من الإجماع والبراءة الأصلية .

أما الإجماع فإن كان كل واحد من المخالفين بوجهه ، فإن إيجاب الأكثر يستلزم إيجاب الأقل ، حتى لو فرضنا أن بعضهم قال : ألا يجب فيه شيء أصلاً لم يكن إيجاب الثلث مجعماً عليه لكونه قول بعض الأمة .

(١) انظر : شرح تنقيح الفصول ص ٤٤٨ .

وأما البراءة الأصلية : فإنها تقتضى عدم وجوب الزيادة ، إذ هي دالة على عدم الوجوب مطلقاً ، لكن ترك العمل بها في الثلث للإجماع ، فيبقى ما عداه على الأصل .

فتأخذ أن الحكم بالاعتصار على الأقل مبنى على مجموع هذين الشيتين ، كما قرره الإمام والأمدى لا على الإجماع وحده كما ظنه ابن الحاجب ، بل الإجماع وحده إنما هو دليل على إيجاب الثلث خاصة (١) .

فقول المصنف : « بناء على الإجماع والبراءة » تعليل لقوله أخذ الشافعى . وقوله : « إذا لم يجد دليلاً سواه » أى فإن وجد الشافعى لم يتمسك بالأقل ، لأن ذلك الدليل إن دل على إيجاب الأكثر فواضح ، ولذلك لم يأخذ الشافعى بالثلاثة في انعقاد الجمعة ، وفي الفصل من ولوغ الكلب ، لقيام الدليل على الأكثر ، وإن دل على الأقل كان الحكم بإيجابه لأجل هذا الدليل لا لأجل الرجوع إلى أقل ما قيل .

قوله : « قيل يجب الأكثر » أى اعترض بعضهم على الشافعى في أخذه بالأقل فقال : ينبغي إيجاب الأكثر ليتيقن المكلف الخلاص عما وجب عليه .

وأجاب المصنف : بأنه إنما يجب ذلك حيث تيقنا شغل الذمة به ، والزائد على الأقل لم يتيقن فيه ذلك ، لأنه لم يثبت عليه دليل .

الدليل الخامس : المناسبات المرسل

قال : « الخامس : المناسبات المرسل إن كانت المصلحة ضرورية قطعية كلية ، كترس الكفار الصائرين بأسارى المسلمين اعتبر وإلا فلا . وأما مالك فقد اعتبره مطلقاً ، لأن اعتبار جنس المصالح يوجب ظن اعتباره ، ولأن الصحابة رضوا الله عنهم فنعوا بمعرفة المصالح » .

(١) راجع : المحصول (٥٧٤/٢ وما بعدها) والإحكام للأمدى (٢٠٨/١) والمختصر مع شرح المعتمد (٤٣/٢) .

أقول : سبق في الباب الثانى من كتاب القياس أن المناسبات قد يعتبره الشارع ، وقد بلغه ، وقد لا يعلم حاله ، وهذا الثالث هو المسمى بالمصالح المرسلة ، ويعبر عنه بالمناسبات المرسل ، وسبق هناك حكم القسمين الأولين . وأما الثالث فسبق تعريفه دون تفصيل حكمه وفيه ثلاثة مذاهب :

أحدها : أنه غير معتبر مطلقاً .

والثانى : أنه حجة مطلقاً ، وهو مشهور عن مالك ، واختاره إمام الحرمين ، قال ابن الحاجب : وقد نقل أيضاً عن الشافعى ، وكذلك قال إمام الحرمين ، إلا أنه شرط فيه أن تكون تلك المصالح مشبهة بالمصالح المعتبرة (١) .

والثالث : وهو رأى الغزالى ، واختاره المصنف ، أنه إن كانت المصلحة ضرورية قطعية كلية اعتبرت وإلا فلا ، فالضرورة هي التى تكون من إحدى الضروريات الخمس وهي حفظ الدين ، والنفس ، والعقل ، والمال ، والفسب ، وأما القطعية فهي التى يجزم بحصول المصلحة فيها . والكلية هي التى تكون موجبة لفائدة عامة للمسلمين .

ومثال ذلك : ما إذا صال علينا كفار فترسوا بأسارى المسلمين ، وقطعنا بأننا لو امتنعنا عن الترس لصدونا ، واستولوا على ديارنا ، وقتلوا المسلمين كافة حتى الترس ، ولو رمينا الترس لقتلنا مسلماً من غير ذنب منه ، فإن قتل الترس والحالة هذه مصلحة مرسلة ، لكونه لم يعد في الشرع جواز قتل مسلم بلا ذنب ، ولم يقيم أيضاً دليل على عدم جواز قتله عند اشتاله على مصلحة عامة للمسلمين ، لكنها مصلحة ضرورية قطعية كلية ، فلذلك يصح اعتبارها أى يجوز أن يؤدى اجتهاد مجتهد إلى أن يقول : هذا الأسير مقتول بكل حال ، لحفظ كل المسلمين أقرب إلى مقصود الشرع من حفظ مسلم واحد .

(١) انظر البرهان (١١١٣/٢) ، والمختصر مع الشرح (٢٤١/٢) .

المصالح ما اطلعوا على اعتبار الشارع لنوعه أو جنسه القريب ، ولم يصرح الإمام لمختاره في هذه المسألة .

الدليل السادس : عدم الدليل على الحكم

قال : « السادس : فقد الدليل بعد التفحص البليغ يغلب ظن عدمه ، وعدمه يستلزم عدم الحكم لامتناع تكليف الغافل » ،

أقول : الدليل السادس من الأدلة المقبولة عند المصنف : الاستدلال على عدم الحكم بعدم ما يدل عليه . وتقديره أن يقال : فقدان الدليل بعد التفحص البليغ يغلب ظن عدمه ، يعنى عدم الدليل ، وظن عدمه يوجب ظن عدم الحكم ، أما المقدمة الأولى فواضحة .

وأما الثانية : فلان عدم الدليل يستلزم عدم الحكم ، إذ لو ثبت حكم شرعى ولم يكن عليه دليل لكان يلزم منه تكليف الغافل ، وهو ممتنع ، فينتج فقدان الدليل بعد التفحص البليغ يوجب ظن عدم الحكم ، والعمل بالظن واجب . والمراد بعدم الحكم هنا عدم تعلقه ، لعدم ذاته فإن الأحكام قديمة عندنا ،

فإن لم تكن المصلحة ضرورية بل كانت من المصالحات أو التمتعات فلا اعتبار بها ، كما إذا ترس الكفار في قلعة بمسلم ، فإنه لا يحل رميه إذ لا ضرورة فيه ، فإن حفظ ديننا غير متوقف على استيلائنا على تلك القلعة ، وكذلك إن لم تكن قطعية ، كما إذا لم تقطع بتسليط الكفار علينا عند عدم رمى الترس ، أو لم تكن كلية كما لو أشرقت السفينة على الفرق ، وقطعنا بنجاة الذين فيها لو رمينا واحداً منهم في البحر ، فإنه لا يجوز الرمي ، لأن نجاة أهل السفينة ليست مصلحة كلية ، وكذلك لا يجوز بلعامة وقعوا في غمصة أكل واحد منهم بالقرعة لكون المصلحة جزئية (١) .

قوله : « لأن اعتبار ، أى احتيج ملك على أن المصالح المرسله حجة بوجهين :

أحدهما : أن الشارع اعتبر جنس المصالح في جلس الأحكام ، كما مر في القياس ، واعتبار جنس المصالح يوجب ظن اعتبار هذه المصلحة ، لكونها فرداً من أفرادها .

الثاني : أن من تتبع أحوال الصحابة رضى الله عنهم قطع بأنهم كانوا يقنعون في الوقائع بمجرد المصالح ، ولا يبحثون عن أمر آخر ، فكان ذلك إجماعاً منهم على قولهم ، والمصنف قد تبع الإمام في عدم الجواب عن هذين الدليلين ،

وقد يجاب عن الأول : بأنه لو وجب اعتبار المصالح المرسله لاشتراكهما للمصالح المتبصرة في كونها مصالح لوجب إلغاؤها أيضاً ، لاشتراكها مع المصالح المغاة في ذلك ، فيلزم اعتبارها وإلغاؤها وهو محال .

وعن الثاني : لنا لانسلم لإجماع الصحابة عليه ، بل إنما اعتبروا من

(١) انظر : المستصفى (١/ ١٣٩ وما بعدها) .

الباب الثاني

في الأدلة المردودة

الأول - الاستحسان

قال : « الأول : الاستحسان قال به أبو حنيفة ، وفسر بأنه دليل ينقدح في نفس المجتهد ، وتقصر عنه عبارته ، ورد بأنه لا بد من ظهوره ليمتدح صحيحه من فاسده وفسره الكرخي بأنه قطع المسألة عن نظائرها لما هو أقوى ، كتنخيص أي حنيفة قول القائل : مالي صدقة بالزكوى لقوله تعالى : (خذ من أموالهم صدقة) وعلى هذا فالاستحسان تنخيص ، وأبو الحسين بأنه ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمولى الالفاظ لأقوى يسكون كالطاريء . فخرج التنخيص ويكون حاصله تنخيص العلة .

أقول : شرع المصنف في بيان الأدلة المردودة فذكر منها شيئين :

أحدهما : الاستحسان :

وقد قال به أبو حنيفة ، وكذا الحنابلة كما قاله الأمدى (١) ، وابن الحاجب (٢) ، وأنكره الجمهور لظنهم أنهم يريدون به الحكم بغير دليل ، حتى قال الشافعى : من امتحن فقد شرع (٣) أى وضع شرعاً جديداً .

(١) انظر الإحكام للأمدى (٣ / ٢٠٠) .

(٢) انظر : المختصر على شرح المعتمد (٢٨٨ / ٢) .

(٣) انظر : الرسالة ص ٥٠٣ ، وانظر : الام - كتاب إبطال الاستحسان

(٢٦٧ / ٧) .

قال في المحصول : وليس الخلاف في جواز استعمال لفظ الاستحسان ، لو رده في الكتاب كقوله تعالى : (وأمر قومك ياخذوا بأحسنها) (١) وفي السنة كقوله ﷺ : « ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن » (٢) وفي ألفاظ المجتهدين كقول الشافعى في المتهمة : استحسان أن نكون ثلاثين درهما ، فثبت أن الخلاف إنما هو في المعنى ، وحينئذ فلا بد من تفسيره ليمكن قبوله أو رده .

معنى الاستحسان

وهو استفعال من الحسن يطلق على ما يميل إليه الإنسان ويهواه من الصور والمعاني وإن كان مستقبلاً عند غيره ، وليس هذا محل الخلاف ، لاتفاق الأمة قبل ظهور المخالفين على امتناع القول في الدين بالتشبي ، فيكون محل الخلاف فيما عدا ذلك .

(١) سورة الاعراف من الآية ١٤٥ .

(٢) رواه أحمد في كتاب السنة ، والبرار والطبراني وأبو نعيم ، والبيهقي في كتاب الاعتماد ، وأبو داود الطيالسى ، والحاكم عن أبي وائل عن عبد الله بن مسعود - رضى الله عنه - قال : « إن الله نظر في قلوب العباد فاختر محمددا - ﷺ - فبعثه برسالته ، ثم نظر في قلوب العباد فاختر له أصحاباً فجعلهم أنصار دينه ووزراء نبيه ، فما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن ، وما رآه المسلمون قبيحاً فهو عند الله قبيح » .

قال الحافظ ابن عبد الهادى : - مرفوعاً عن أنس - بإسناد ساقط ، والأصح وقفه على ابن مسعود .

وقد رواه ابن الهيثمى في مجمع الزوائد وقال : أخرجه أحمد والبرار والطبراني في الكبير ورجاله ثقات .

وقال الشيخ أحمد شاكر : إسناد صحيح انظر : (مسند أبي داود الطيالسى ص ٣٣ ط الهند ، تخريج أحاديث البردوى ص ٢٤٦ ، المقاصد الحسنة ص ٣٦٧) .

وفد اختلف المتأخرون في التعبير عنه على عبارات كثيرة ذكر المصنف منها ثلاثة :

أحدها : أنه دليل ينقذ في نفس المجتهد وتقصر عنه عبارته . فلا يقدر على إظهاره .

وأبطله المصنف بأنه قد يكون صحيحاً وقد لا يكون ، فلا بد من ظهوره أى بيانه ليميز صحيحه عن فاسده .

ولقابل أن يقول : إن أراد المصنف بوجوب إظهاره أنه لا يكون قبل ذلك حجة على المناظر فهذا واضح . لكنه ليس محل الخلاف ، وإن أراد أن المجتهد لا يثبت به الأحكام فهو ممنوع ، اللهم إلا أن يشك المجتهد في كونه دليلاً ، فإنه لا يجوز العمل به .

التفسير الثاني : قاله الكرخي : أنه قطع المسألة عن نظائرها لما هو أقوى ، أى هو أن يعدل الإنسان عن أن يحكم في مسألة بمثل ما حكم به في نظائرها إلى الحكم بخلافه لوجه أقوى يقتضى العدول عن الأول ، وذلك حيث دل دليل خاص على إخراج صورة ما دل عليه العام ، كتخصيص أى حنفية قول القائل : مالى صدقة ، بالمال الزكوى دون غيره ، فإن الدليل الدال على وجوب الوفاء بالنذر يقتضى وجوب التصديق بجميع أمواله ، عملاً بلفظه لكن همنا دليل خاص يقتضى العدول عن هذا الحكم ، بالنسبة إلى غير الزكوى ، وهو قوله تعالى : (خذ من أموالهم صدقة) فإن المراد بالمال في الآية هو الزكوى ، فليكن كذلك في قول القائل : مالى صدقة ، والجامع هو قرينة إضافة الصدقة إلى المال في الصورتين .

واعترض المصنف على هذا التفسير بأنه يلزم أن يكون التخصيص استحساناً لا تطابقاً عليه ، ولا نزاع في التخصيص ، ولو عبر المصنف بالعكس فقال : وعلى هذا فالتخصيص استحساناً كما عبرت به لسكان أظهر .

التفسير الثالث : قاله أبو الحسين : أنه ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الألفاظ لوجه أقوى منه يكون كالطاريء على الأول (١) ، فأشار بقوله : « ترك وجه من وجوه الاجتهاد » إلى أن الواقعة التي اجتهد فيها المجتهدون لها وجوه كثيرة واحتمالات متعددة ، فيأخذ المجتهد بواحد منها ، ثم أنه يترك ذلك الوجه لما هو أقوى .

واحترز بقوله غير شامل شمول الألفاظ عن تخصيص العموم فإن الوجه الأول شامل شمول الألفاظ واحترز بقوله يكون كالطاريء على الأول عن ترك أضعف القياسين لأجل الأقوى ، فإن أقواهما ليس في حكم الطاريء ، قال : فإن كان طارئاً عليه فهو الاستحسان ، ومثال ذلك العنب . فإنه قد ثبت تحريم بيعه بالزبيب ، سواء كان على رأس الشجر أم لا ، قياساً على الرطب ، ثم إن الشارع أرخص في جواز بيع الرطب على رؤوس النخل بالتمر ، فقسنا عليه العنب وتركنا القياس الأول لسكون الثاني أقوى ، فإن احتمل الثاني القوة والطرآن كان استحساناً .

وهذا التفسير يقتضى أن يكون العدول عن الحكم القياسى إلى النص الطاريء عليه استحساناً ، وليس كذلك عند القائلين به .

واعترض عليه المصنف بأن حاصله يرجع إلى أن الاستحسان هو تخصيص العلة ، وهو المعبر عنه بالنقض وليس ذلك مما انفرد به الجنفية كما سبق إيضاحه في القياس .

وفي قول المصنف أن حاصله تخصيص العلة نظر ، بل حاصله كما قال الأمدى : الرجوع عن حكم دليل لطرآن دليل آخر أقوى منه (٢) ، وهذا أعم من تخصيص العلة ، وقد تلخص من هذه المسألة أن الحق ما قاله ابن الحاجب ، وأشار إليه الأمدى أنه لا يتحقق استحسان مختلف فيه .

(١) انظر : المتمدن لأبي الحسن البصرى (٢ / ٨٤٠) .

(٢) انظر الإحكام للأمدى (٣ / ٢٠٠ وما بعدها) .

قال : « الثاني : قيل قول الصحابي حجة . وقيل : إن خالف القياس . وقال الشافعي في القديم : إن انتشر ولم يخالف ، لنا قوله تعالى : (فاعتبروا) يمنع التقليد . وإجماع الصحابة على جواز مخالفة بعضهم بعضاً ، وقياس الفروع على الأصول ، قيل : « أصحابي كالنجوم » قلنا المراد عوام الصحابة . قيل إذا خالف القياس اتبع الخبر . قلنا : ربما خالف لما ظنه دليلاً ولم يكن . »

آراء العلماء في حجية قول الصحابي

أقول : اتفق العلماء على أن قول الصحابي ليس بحجة على أحد من الصحابة المجتهدين ، وهل هو حجة على غيرهم حكى المصنف فيه أربعة أقوال :

أحدها : أنه حجة مطلقاً ، وهو مذهب مالك . واحد قول الشافعي كما نقله الأمدى ، وعلى هذا فهل يخص به عموم كتاب أو سنة فيه خلاف لأصحاب الشافعي ، حكاه الماوردي .

والثاني : أنه إن خالف القياس كان حجة وإلا فلا :

والثالث : أنه يكون حجة بشرط أن ينتشر ولم يخالفه أحد ، ونقله المصنف عن القديم من مذهب الشافعي .

والرابع : وهو المشهور عن الشافعي وأصحابه ، إنه لا يكون حجة مطلقاً ، واختاره الإمام ، والأمدى ، وأتباعهما كابن الحاجب ، والمصنف (١) .

(١) انظر : الإحكام للأمدى (١٩٥/٣) والمحصل (٥٦٢/٢) ومختصر ابن الحاجب مع الشرح (٢٨٧/٢) .

وقد سبق الإجماع قول : إن إجماع الخلفاء الأربعة حجة ، وقول آخر : إن إجماع الشيخين حجة ، فلذلك لم يذكرهما المصنف هنا .

واعلم أن حكاية هذه الأقوال على الوجه الذي ذكره المصنف غلط لم ينتبه له أحد من الشارحين ، وسببه اشتباه مسألة بمسألة وذلك أن الكلام هنا في أمرين :

أحدهما : أن قول الصحابي هل هو حجة أم لا وفيه ثلاثة مذاهب كما تقدم .

الأمر الثاني : إذا قلنا : إن قول الصحابي ليس بحجة ، فهل يجوز للمجتهد تقليده فيه ثلاثة أقوال للشافعي : الجديد أنه لا يجوز مطلقاً .

والثالث : هو قول قديم ، أنه إن انتشر جاز وإلا فلا ، هكذا صرح به الغزالي في المستصفى ، والأمدى في الإحكام ، وغيرهما ، وأفردوا لكل حكم مسألة . وذكر الإمام في المحصول فهو ذلك أيضاً ، فتوهم صاحب الحاصل أن المسألة الثانية أيضاً في كونه حجة لكن المحصول في الصراحة ليس كالإحكام ، فصرح بما توهمه ، فرأى المصنف حالة اختصاره أن تفريق أقول الحكم الواحد لا معنى له ، فأحل حاصل المسألتين من الأقوال وجمعه في هذا الموضع ، فلزم منه أن القول المفصل بين الانتشار وعدمه تفصيل في الاحتجاج به وليس كذلك ، بل إنما هو تفصيل في جواز التقليد ، مع تسليم عدم الاحتجاج به فافهمه (١) .

واعلم أن القول بجواز التقليد نص عليه في الأم في مواضع متعددة ، فهو إذن جديد لا قديم .

قوله : « ولنا ، أي الدليل على كونه ليس بحجة مطلقاً النص ، والإجماع ،

(١) انظر : المستصفى (١٣٧/١) والإحكام (١٩٩/٣) والمحصل (٥٦٤/٢) وما بعدها .

والقياس ، أما النص فقوله تعالى : (فاعتبروا يا أولى الأبصار) (١) أمر تعالى أولى الأبصار بالاعتبار بمعنى الاجتهاد ، وذلك يناقى التقليد ، لأن الاجتهاد هو البحث عن الدليل ، والتقليد هو الأخذ بقول غيره من غير دليل .

وفيه نظر ، لأن القائلين بكونه حجة يمنعون كونه تقليداً ويجعلونه كسائر الأدلة على أن صاحب الحادى وجماعة حكموا خلافاً في أن الأخذ بقول النبي ﷺ هل يسمى تقليداً أم لا ؟

وأما الإجماع : فهو أن الصحابة أجمعوا على جواز مخالفة بعضهم بعضاً ، فلو كان قول الواحد منهم حجة لوقع الإنكار على من خالفه منهم . وهذا الدليل ليس على محل النزاع ، فإن الخلاف في غير الصحابة كما تقدم .

وقد يجاب عنه بأنه إذا كان مذهبهم جواز مخالفة بعضهم بعضاً ، فإن لم يكن مذهبهم حجة على غيرهم جاز لغيرهم مخالفة كل واحد منهم ، وإن كان حجة جاز لغيرهم ذلك أيضاً ، أعنى مخالفة كل واحد منهم ، لأن مذهبهم جواز مخالفة كل واحد منهم ، والفرض أن مذهبهم حجة .

وأما القياس : فهو أن قول الصحابي ليس بحجة على غيره من المجتهدين في أصول الدين ، فلا يكون أيضاً حجة في فروعها ، والجامع بينهما يمكن المجتهد في الموضوعين من الوقوف على الحكم بطريقة .

وهذا أيضاً ضعيف ، لأن المطلوب في الأصول هو العلم بخلاف الفروع ، فإن المطلوب هو الظن ، وقد يحصل الظن بقول الصحابي ولا يحصل العلم ، وحينئذ فيكون قوله حجة في الفروع دون الأصول .

(١) سورة الحشر من الآية ٢ .

أدلة القائلين بحجته مطلقاً

احتج من قال بأنه حجة مطلقاً بقوله عليه الصلاة والسلام : « أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم » (١) جعل الالتهاد لازماً للاقتداء بأى واحد منهم كان ، فدل على كونه حجة ، وإلا لم يكن المقتدى به مهتدياً .

وأجاب المصنف : بأن الخطاب هنا إنما هو مع الصحابة ، لمكونه خطاب مشافهة فاتفق دخول غيرهم ، ثم أن الصحابة المخاطبين بذلك لا يجوز

(١) رواه ابن عبد البر - في كتابه جامع بيان العلم وفضله - باب : ذكر الدليل في أقوال السلف على أن الاختلاف خطأ وصواب (١١١/٢) من طريق الحارث بن عوف عن الأعمش عن أبي سفيان عن جابر ، ثم قال : هذا إسناد لا تقوم به حجة ؛ لأن الحارث مجهول . ورواه - أيضاً - الدارقطني في غرائب مالك من حديث جابر - أيضاً - وفيه جميل بن زيد مجهول .

وله روايات كثيرة أخرى كلها غير صحيحة . قال الحافظ ابن حجر : لا أصل له من حديث مالك ولا من فوقه . وقال ابن حزم : هذا خبر مكذوب .

انظر : (فيض القدير للمناوى ٤ / ٧٦ ، تلخيص الحبير ٤ / ١٩١ ، الانتهاج بتخريج أحاديث المنهاج للغمارى تعليق سميح المجذوب ص ٢٠٥ - ٢٠٧) .

نعم قال البيهقي : ورد ما يؤدى بعض معنى الحديث ، يعنى تشبههم بالنجوم فقط ، ثم أورد حديث مسلم عن أبي موسى : « ... والنجوم أمانة أهل السماء فإذا ذهب النجوم أتى أهل السماء ما يوعدون ، وأصحابي أمانة أمتي ، فإذا ذهب أصحابي أتى أمتي ما يوعدون » .

انظر : صحيح مسلم : كتاب فضائل الصحابة - باب بيان أن بقاء النبي ﷺ - أمان لأصحابه ، وبقاء أصحابه أمان للأمة حديث (٥٣١/٢٠٧) (٤ / ١٩٦١) وفيه إشارة إلى الفتن التي حدثت بعد انقراض عصر الصحابة - رضى الله تعالى عنهم . وقد اعتاد الأصوليون رواية الأحاديث بالمعنى ، فإذا فتش الواحد عن الحديث لم يجد له أصلاً من حيث اللفظ الوارد ، وقد يجد ما يشهد له من حيث المعنى .

أن يكونوا مجتهدين لكونه ليس محل الخلاف كما تقدم . فتمين أن يكون المراد منه أن العلوي منهم إذا اقتدى بأبي مجتهد كان منهم اهتدى ، وهو صحيح مسلم .

وأجاب الأمدى : بأن الخبر وإن كان عاماً في أشخاص الصحابة فلا دلالة فيه على عموم الاقتداء في كل ما يقتدى به ، وعند ذلك فنقول : يمكن حمله على الاقتداء بهم فيما يروونه (١) .

وهذه القاعدة التي أشار إليها قد تقدم الكلام عليها لكن ههنا جهة تقتضي العموم المعنوي وهي ترتب الحكم على الوصف ، فإن الاقتداء مرتب على كونهم صحابة .

أدلة من قال بحجيته إذا خالف القياس

وأما من ذهب إلى أنه إذا خالف القياس كان حجة وإلا فلا ، فاحتج بأنه إذا خالف القياس فلا يحمل له إلا أنه اطلع على خبر فاتبعه ، وإلا فيكون قد ترك القياس المأمور به وانقذت عدالته ، وذلك باطل . وحينئذ فيكون قوله حجة لاستلزامه الحجة لآذاته .

وأجاب المصنف : بأنه ربما خالف القياس شيء ظنه دليلاً ولم يكن كذلك في نفس الأمر .

وأجاب غيره بأنه يلزم منه أن يكون مذهب الصحابي حجة على المجتهدين من الصحابة أيضاً ، بعين ما قالوه ، ولم يتعرض المصنف للقول المفصل بين أن ينتشر أم لا ، لكونه قد سبق الكلام عليه في الإجماع .

هل يجوز تفويض الحكم إلى النبي ﷺ أو إلى العالم ؟

قال : مسألة : منعت المعتزلة تفويض الحكم إلى رأي النبي ﷺ والعالم ، لأن الحكم يتبع المصلحة وما ليس بمصلحة لا يصير بجعله إليه مصلحة ، قلنا : الأصل ممنوع . وإن سلم فلم لا يجوز أن يكون اختياره أمانة المصلحة . وجزم بوقوعه موسى بن عمران (١) لقوله عليه الصلاة والسلام بعد ما أنشدت ابنة النضر بن الحارث : لو سمعت ما قلت ، وسؤال الأقرع في الحج أكل عام يارسول الله فقال : لو قلت ذلك لوجب ، ونحوه : قلنا : لعلنا ثبتت بنصوص محتملة الاستثناء وتوقف الشافعي .

أقول : اختلفوا في أنه هل يجوز أن يفوض الله تعالى الحكم إلى نبي أو عالم بأن يقول له : احكم بما شئت ، فإنك لا تحكم إلا بالصواب ؟ فقالت : المعتزلة : لا يجوز . وقال موسى ابن عمران بجوازه ووقوعه . وتوقف الشافعي رحمه الله في الجواز ، كما قاله الإمام ، وأتباعه واختاره وهو مقتضى اختيار المصنف (٢) .

واختار الأمدى ، وابن الحاجب : أنه جائز غير واقع (٣) .

(١) هو : موسى بن عمران - وليس موسى بن عمران - كما ورد في جميع مختصرات المحصول - تبعاً لما جاء فيه ... يكنى أبا عمران ، معتزلي من الطبقة السابعة ، كان واسع العلم في الكلام والفتيا ، وكان يقول بالإرجاء ، وله مذهب في الفتيا حكاه الجاحظ ، ومن آرائه : أنه يجوز أن يفوض الله تعالى الأحكام إلى النبي ﷺ - وعلماء أمته ، إذا علم أنهم مصيبون (فرق وطبقات المعتزلة ص ٧٦) .

(٢) انظر المحصول (٢/ ٥٦٦) .

(٣) انظر : الإحكام (٣/ ١٣٦-١٤١) والمختصر مع شرح (٢/ ٣٠١) .

(١) انظر : الإحكام للأمدى (٣/ ١٩٨) .

وقال أبو علي الجبائي في أحد قوليّه : إنه يجوز للنبي دون غيره .

وهذه المسألة قد جعلها الإمام وأتباعه عقب الأدلة كما جعلها المصنف ، وجعلها الأمدى ، وابن الحاجب في كتاب الاجتهاد .

ووجه مناسبتها الأول أنه إذا وقع تفويض الحكم إلى النبي أو العالم فتكون الأحكام بالنسبة إليه غير متوقفة على الدليل ، ويكون حكمه من جملة المدارك الشرعية . ووجه مناسبتها للاجتهاد أن الحكم قد تعين فيها من جهة العبد لا بطريق الوحي .

دليل المعتزلة

احتجت المعتزلة على المنع بأن أحكام الله تعالى تابعة لمصالح العباد ، فلو فرض ذلك إلى اختيار العبد لأدى إلى تخالف الحكم عن المصلحة ، لجواز أن يصادف اختياره ما ليس بمصلحة في نفس الأمر ، وما ليس بمصلحة في نفس الأمر لا يصير مصلحة بجعله إلى المجتهد أى بتفويضه إليه لاستحالة انقلاب الحقائق . وأجاب المصنف بوجهين :

أحدهما : أنه مبنى على أصل ممنوع ، وهو وجوب رعاية المصالح .
الثاني : سلمنا ما ذكرتم لكن لا يجوز أن يكون اختيار العبد لحكم أمانة على وجود المصلحة فيه ، وذلك بأن يأمره الله تعالى إلى اختيار ما فيه المصلحة ، وإن لم يعلم بها ، فإن الله تعالى لما أخبره بأنه لا يحكم إلا بالصراب ، وتوقف الحكم بالصواب على المصلحة لزم أن لا يحكم إلا بالمصلحة .

دليل موسى بن عمران

استدل موسى بن عمران على الوقوع بأمرين :

أحدهما : قضية النضر بن الحارث (١) ، وهى على ما حكاه ابن هشام في

(١) هو : النضر بن الحارث بن علقمة بن كعدة بن عبد مناف ، من بني عبد الدار من قريش ، صاحب لواء المشركين يوم بدر ، وابن خالة الرسول =

السيرة أن النبي ﷺ حين فرغ من بدر الكبرى توجه إلى المدينة ومعه الأسارى ، فلما كان بالصفراء أمر علياً فقتل النضر بن الحارث ثم أنشد بعد ذلك ما قبل في القتلى وقالت قتيلة بنت الحارث أخت النضر بن الحارث :

ياراكبا إن الأئيل مظنة من صبح خامسة وأنت موق
أبلغ بها ميتا بأن تحية ما أن تزال بها النجائب تحف
عنى إليك وعبرة مسفوحة حادث بوالها وأخرى تحق
هل يسمعى النضر إن ناديت أم كيف يسمع ميت لا يطق
أحمد ياخير ضنه كريمة في قومها والفحل خل معرق
ما كان ضرك لو مننت وربما من الفتى وهو المغيظ المحقق
أو كنت قابل فدية فليفقن بأعز ما يغلو به ما ينفق
فالنضر أقرب من أسررت قرابة وأحقهم إن كان عتق يعق
ظلمات سيوف بنى أبيه نقوشه لله أرحام هناك تشقق
صبرا يقاد إلى المنية متعبا وصف المقيد وهو غان موثق

قال ابن هشام فيقال : والله أعلم أن رسول الله ﷺ لما بلغه هذا الشعر قال : لو بلغنى هذا قبل قتله لمننت عليه ، (١) .

== - ﷺ - كان من شجعان قريش وفرسانها ، بالغ في إيذاء الرسول - ﷺ - وكان كلما جلس الرسول - ﷺ - يحدث أصحابه - رضى الله عنهم - جلس النضر يحدث قريشاً بأخبار الأمم السابقة وملوك الفرس ، لأنه كان له اطلاع ، على كتب الفرس وأخبارهم . أسرى في معركة بدر وأمر به الرسول - ﷺ - فقتل . وأخته قتيلة ، التى قالت الايات الآتية كانت من المسلمات .

انظر : (الكامل لابن الأثير ٢ / ٢٦ ، معجم البلدان لياقوت ١ / ١١٢ ، نهاية الأرب للتويزى ١٦ / ٢١٩ ، الاعلام للزركلى ٩ / ٣٥٧) .

(١) أخرجه ابن أبي شبة في المصنف : كتاب المغازى - باب : غزوة بدر الكبرى (١٤ / ٣٧٢) والبيهقي في السنن الكبرى : كتاب السير - باب : ما يفعله بالرجال البالغين منهم (٩ / ٦٤) .

وشغف - بضم الفاء وكسرها - معناه تضطرب ، والضن - بكسر الضاد المعجمة - معناه الذى يضمن به أى يبخل به لعظم قدره ، ويقال أعرق فهو معرق على البناء المنعول فيها أى له عرق فى السكرم وعلى البناء للفاعل بمعنى أنتج .

ورصف المقيّد - بالراء والسين المهملة - هو مشى المفيد .

ومعنى قولها من صبح خامسة أى صبح ليلة خامسة ، لأنها كانت بمكة وبينها وبين الأثيل الذى بالصفراء وهو مكان قبر أخيها هذه المسافة .

ووجه الدلالة : أن قوله عليه الصلاة والسلام : « لو بلغتني لمننت عليه » يدل على أن الحكم كان مفوضاً إلى رأيه إذا لو كان مأموراً بقتله لقتله سمع شعرها أم لم يسمعه .

الدليل الثانى : أن النبي ﷺ خطب الناس فقال : « يا أيها الناس إن الله كتب عليكم الحج » فقال الأقرع بن حابس (١) : « أكل عام يارسول الله ؟ فمسكت رسول الله ﷺ حتى قالها ثلاثاً فقال : « لو قلت نعم لوجب ولما استطعتم » (٢) فهذا أيضاً يدل على أن الأمر فيه كان مفوضاً إلى اختياره .

(١) هو : الأقرع بن حابس بن عقال واسمه فراس ، والأقرع : لقب له التيمى المجاشعى الدارى ، أحد المؤلفة قلوبهم ، قدم على رسول الله ﷺ - فى أشرف بنى تميم ومعه عينية بن محسن والزيقران بن بدر ، فقال الأقرع : يا محمد أخرج إلينا فإخرك فنزل بسببه قوله تعالى : (إن الذين ينادونك من وراء الحجرات أكثرهم لا يعقلون . ولو أنهم صبروا حتى تخرج إليهم لكان خيراً لهم والله غفور رحيم) الحجرات : (٤، ٥) - شهد مع رسول الله ﷺ - فتح مكة وحنيناً والطائف . توفى سنة ٣١ هـ (الإصابة ١/ ٥٩ ، الاعلام ١/ ١٢٣) .

(٢) رواه مسلم وأبو داود ، وابن ماجه ، والنسائى وأحمد ، وصححه الحاكم من رواية ابن عباس . وانظر : (نصب الراية ٣ / ٢١ ، التاج ٢ / ١٠٨ وما بعدها) .

قوله : (ونحوه) أى ونحو هذين الدليلين كقوله عليه الصلاة والسلام : « لولا أن أشق على أمتى لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة » (١) ، وكقوله : « كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها » (٢) ، وكقوله : « إلا الإذخر » فى حديث العباس المشهور ، وهو أن النبي ﷺ قال : « إن الله حرم عليكم مكة يوم خلق الله السموات والأرض لا يختل خلاها ولا يعصده شجرها » فقال العباس (٣) : « إلا الإذخر يارسول الله ؟ فقال : « إلا الإذخر » (٤) .

وأجاب المصنف : بأن هذه الصور كلها لا تدل على تفويض الحكم إلى النبي ﷺ ، لاحتمال أن تكون ثابتة بنصوص محتملة الاستثناء ، أى مجوزة له على وفق إرادة بعض الناس ، كأن أوحى إليه بأن يقتل الأسارى ، إلا أن يسأله سائل فى أحدهم .

والأحسن فى الجواب أن يقال . أما قضية النضر فقد يكون عليه

(١) حديث صحيح رواه البخارى : كتاب الجمعة - باب السواك يوم الجمعة (٨٨٧) ومسلم : كتاب الطهارة - باب السواك (٢٥٢ / ٤٢) .

(٢) تقدم ترجمته .

(٣) هو : العباس بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف ، عم النبي ﷺ - كان مكرماً عظيم المنزلة عنده - وعند أصحابه ، مات بالمدينة سنة ٢٢ هـ ودفن بالبقيع وعمره ٨٨ سنة ، (الاستيعاب ٢ / ٧١٠ - ٨١٧ ، صفه الصفوة ١ / ٢٠٣) .

(٤) حديث صحيح : رواه البخارى : كتاب المغازى - باب (٥٣) (٤٣١٢) كما رواه مسلم وأبو داود وابن ماجه والنسائى عن ابن عباس مرفوعاً ، ورواه أحمد عن أبي هريرة مرفوعاً - أيضاً ، ولفظه : « إن هذا البلد حرمه الله يوم خلق السموات والأرض ، فهو حرام بحرمه الله إلى يوم القيامة » ، لا يعصده شوكه ، ولا يختل خلاه ، ولا ينفر صيده ، ولا تلتقط لقطته إلا للمعرف ، فقال العباس : « إلا الإذخر فإنه لا بد لهم منه » ، فإنه للقيون والبيوت ، فقال - ﷺ - : « إلا الإذخر » ، والإذخر : نبات طيب الرائحة ، والخلا : الحشيش ، والقين : الحداد والصائغ . انظر : (نيل الأوطار ٥ / ٢٨) .

السلام مخيراً فيه وفي غيره من الأسارى ، والتخيير ليس بممتنع اتفاقاً ، بل هذا التخيير ثابت في حق كل إمام .

وأما قوله الأقرع « لو قلت نعم لوجب ، فدلولة الوجوب على تقدير قول نعم ، وهذا صحيح معلوم بالضرورة ، فإنه عليه الصلاة والسلام لا يقول نعم إلا إذا كان الحكم كذلك ، ولكن من أين لنا أن الحكم كذلك ، فقد يكون ممتنعاً ، وقوله « لو قلت نعم ، لا يدل على جواز قولها ، لأن القضية الشرطية لا تدل على جواز الشرط الذي فيها .

وأما قوله : « لولا أن أشق على أمتي ، فيحتمل أن الباري تعالى أمره أن يأمرهم عند عدم المشقة ، فلما وجد المشقة لم يأمرهم ، وأما قوله : « إلا الإذخر ، فيحتمل أن يكون بوحى سريع ، أو أطلق العام ، والمراد به الخصوص ، وكان على عزم البيان ولما ثبت القدح في أدلة القاطعين لزم منه صحة التوقف فلأجل ذلك كان هو المختار .

الكتاب السادس

في التعادل والتراجيح

وفيه أبواب

الباب الأول

في تعادل الأمارتين في نفس الأمر

« منعه المكرخى ، وجوزوه قوم ، وحينئذ فالتخيير عند القاضى ، وأنى على ، وابنه ، والتساقط عند بعض الفقهاء ، فلو حكم القاضى بإحداهما مرة لم يحكم بالآخرى أخرى لقوله عليه السلام لأبى بكر : « لا تقض في شيء واحد بحكمين مختلفين » .

أقول : لما فرغ المصنف من تقرير الأدلة شرع في بيان حكمها عند تعارضها فتكلم في التعادل والتراجيح ، وذلك لأنها إذا تعارضت فإن لم يكن لبعضها مزية على البعض الآخر فهو التعادل ، وإن كان فهو التراجيح . ثم إنه جمل الكتاب مشتملاً على أربعة أبواب : الأول منها في التعادل ، والثلاثة الباقية في التراجيح ، وذلك لأن الكلام في التراجيح إن لم يختص بدليل معين فهو البحث عن الأحكام السكينة كما سيأتى ، وإن اختص بالدليل الذى يرجح على معارضه إما كتاب ، أو إجماع ، أو خبر ، أو قياس .

(١٠ - الأسنوى - ٢٥)

فالكتاب والإجماع لا يجري فيهما الترجيح ، أما الكتاب فلا أنه لا ترجيح لإحدى الآيتين على الأخرى عند تعارضهما ، إلا بأن تكون إحداهما مخصصة للأخرى أو ناسخة لها .

وأما الإجماع : فلا أنه لا تعارض فيه كما تقدم في موضعه فتلخص أن الترجيح إما يكون لأحد الخبرين على الآخر ، أو لأحد القياسين على الآخر ، فلذلك انحصرت مباحث الترجيح في الأبواب الثلاثة .

إذا علمت ذلك فنقول : التعادل بين الدليلين القطعيين ممتنع لما شرفه ، وكذلك بين القطعي والظني ، لكون القطعي مقبلاً ، وأما التعادل بين الأمارتين أى الدليلين الظنيين فانفقوا على جوازه بالنسبة إلى نفس المجتهد ، واختلفوا في جوازه في نفس الأمر .

فمنعه الكرخي ، وكذلك الإمام أحمد ، كما نقله ابن الحاجب ، لأنهما لو تعادلتا فإن عمل المجتهد بكل واحد منهما لزم اجتماع المتنافيين ، وإن لم يعمل بواحد منهما لزم أن يكون نصيبهما عبثاً ، وهو على الله محال ، وإن عمل بأحدهما نظر ، إن عينها له كان تصحكاً وقولاً في الدين بالشبهة ، وإن خيرناه كان ترجيحاً لأمانة الإباحة على أمانة الحرمة ، وقد ثبت بطلانه أيضاً .

وذهب الجمهور إلى جواز التعادل لأنه لا يمتنع أن يخبر أحد التمدلين عن وجود شيء والآخر عن عدمه .

وأجابوا عن دليل المانعين : بأننا لا نسلم الحصر فيما ذكرناه من الأقسام ، فإنه قد بقي قسم رابع وهو العمل بمجموعهما ، وذلك بأن يحمل الدليل الواحد ، وحينئذ فيقف المجتهد أو يتخير .

سلمنا لكن لا نسلم امتناع ترك العمل بهما والرجوع إلى غيرهما ، والقوم يلزمون العبث مبني على قاعدة التحسين والتفويض العقليين ،

واختار الإمام ، ومن تبعه كصاحب الحاصل طريقة لم يذکرها المصنف فقالوا : إن كانت الأمارتان على حكم واحد في فعلين متنافيين فهو جائز وواقع ، ومقتضاه التخيير ، والدليل على الوقوع أن من دخل الكعبة فله أن يستقبل شيئاً من الجدران ، وكذلك من ملك مائتين من الإبل فله أن يخرج أربع حقائق ، أو خمس بنات لبون ، وإن كانتا على حكمين متنافيين لفعل واحد كإباحة وحرمة ، فهو جائز عقلاً وممتنع شرعاً (١) .

قوله : « وحينئذ ، أى وإذا جوزنا تعادل الأمارتين في نفس الأمر فقد اختلفوا في حكمه عند وقوعه :

فذهب القاضي أبو بكر ، وأبو علي الجبائي ، وابنه أبو هاشم : إلى أن المجتهد يتخير بينهما ، وجزم به الإمام ، والمصنف في الكلام على تعارض النصين كما سيأتي (٢) .

وقال بعض الفقهاء : بنساقطان ويرجع المجتهد إلى البراءة الأصلية .

ثم إذا قلنا بالتخيير فوق هذا التعادل للمجتهد ، فإن كان في أمر يتعلق به عمل بما شاء ، وإن تعلق بغيره كان في استفتاء خير المستفتي . وإن كان في حكم فلا يخير الخصمين ، بل يجب عليه الحكم بإحدى الأمارتين على التعيين ، لأنه منصوب لدفع الخصومات ، فلو خير الخصمين لم تنقطع الخصومة بينهما ، لأن كل واحد منهما يختار ما هو أوفق لطواه ، وعلى هذا فلو حكم بإحدى الأمارتين لم يجز له بعد ذلك أن يحكم بالأمانة الأخرى ،

(١) انظر : مختصر ابن الحاجب مع الشرح (٢ / ٢٩٩) والمحصل

(٢ / ٤٣٤ ، ٤٣٥) .

(٢) انظر : المحصول (٢ / ٤٣٦) .

لما روى أنه عليه السلام قال لأبي بكره رضى الله عنه : « لا تقض في شيء واحد بحكمين مختلفين » (١) .

تعارض الأقوال في مسألة واحدة من مجتهد واحد

قال : « مسألة : إذا نقل عن مجتهد قولان في موضع واحد يدل على توقفه ، ويحتمل أن يكونا احتمالين أو مذهبين ، وإن نقل في مجلسين ، وعلم المتأخر فهو مذهبه ، وإلا حكى القولان . وأقوال الشافعي كذلك ، وهو دليل على علو شأنه في العلم والدين » .

أقول : هذه المسئلة في حكم تعارض القولين المنقولين عن مجتهد واحد ، ولا شك أن تعارضهما بالنسبة إلى المقلدين له ، كتعارض الأمارتين بالنسبة إلى المجتهدين فلذلك ذكرها في بابها .

وحاصله أنه إذا نقل عن مجتهد واحد في حكم واحد قولان متباينان فله حالان :

أحدهما : أن يكون ذلك في موضع واحد ، بأن يقول مثلاً : هذه المسئلة فيها قولان ، فيستحيل أن يكون المراد أنهما له في ذلك الوقت ، لاستحالة اجتماع التقيضين ، وحينئذ فينظر فيه فإن ذكر عقب ذلك ما دل على تقوية أحدهما مثل أن يقول : هذا أشبه أو يفرع عليه فيكون ذلك

(١) عن عبد الرحمن بن حوشب قال : كتب أبو بكره إلى ابنه وهو عامل على سجستان : إني سمعت رسول الله - عليه السلام - يقول : « لا يقضين أحد في أمر قضائين ، ورواه الطبراني في الكبير ورجالته ثقات ، ورواه النسائي : كتاب آداب القضاء - باب النهي عن أن يقضى في قضاء بقضائين (٢٤٧/٨) باللفظ : « لا يقضين أحد في قضاء بقضائين ، ولا يقضين أحد بين خصمين وهو غضبان ، انظر : مجمع الزوائد (١٩٦ / ٤) والفتح الكبير في ضم الزيادة إلى الجامع الصغير (٣٦٨ / ٣) .

مذهبه ، وإن لم يذكر شيئاً من ذلك ، فإنه يدل على توقفه في المسئلة لفقدان الرجحان عنده ، وحينئذ فقوله : « إن فيها قولين يحتمل أن يريد بذلك احتمالين على سبيل التجوز ، أي في المسئلة احتمال قولين لوجود دليابين متساويين ،

واحتمل أن يريد أن فيها مذهبين لمجتهدين » وإنما نص عليهما لئلا يتوهم من أراد من المجتهدين الذهاب إلى أحدهما أنه خارق للإجماع ، هذا هو حاصل كلام المصنف .

وأما جعل بعض الشارحين التوقف احتمالاً آخر قسماً للاختمالين الآخرين فليس موافقاً لما قاله الإمام وغيره ، ولا مطابقاً لعبارة الكتاب ، ولا صحيحاً من جهة المعنى ، لأن معنى توقفه بين الشكيتين هو أن يكون كل منهما محتملاً عنده ، وبتقدير المقابلة فلم رجحنا التوقف على كونهما احتمالين .

نعم إن أراد المصنف صدور الاحتمالين عن غيره أو إمكان صدورهما عنه ، أي عن ذلك الغير ، مع أنه لا يرى بذلك فهو قريب . ونقل في المحصول عن بعضهم : أن إطلاق القولين يقتضى التخيير ، ثم ضعفه (١) .

الحال الثاني : أن يكون نقل القولين عن المجتهد في مجلسين ، بأن ينص مثلاً في كتاب على إباحة شيء . وينص في الآخر على تحريمه ، فإن علم المتأخر منهما فهو مذهبه ، ويكون الأول منسوخاً ، وإلا حكى عنه القولان من غير أن نحكم على أحدهما بالرجوع .

قوله : « وأقوال الشافعي كذلك » هو إشارة إلى الحالين المتقدمين ، أي وقع منه التنصيص عليهما في موضع واحد وفي موضعين .

قوله : « وهو دليل ، أي وقوع القولين من الشافعي على الوجهين

(١) انظر : المحصول (٤٤١ / ٢) .

ثم استدلل المصنف على اعتبار الترجيح ووجوب العمل بالراجح ،
 بإجماع الصحابة رضي الله عنهم على ذلك فإنهم رجحوا . خبر عائشة رضي الله
 عنها في التقاء الختانين وهو قولها : « إذا التقى الختانان فقد وجب الغسل ،
 فعما ت أنا ورسول الله ﷺ فاغتسلنا » (١) على خبر أبي هريرة رضي الله
 عنه ، وهو قوله عليه الصلاة والسلام : « إنما الماء من الماء » وذلك لأن
 أزواج النبي ﷺ وخصوصاً عائشة أعلم بفعله في هذه الأمور من الرجال
 الأجانب .

وذهب قوم إلى إنكار الترجيح في الأدلة ، قياساً على البيانات ، وقالوا :
 عند التعارض يلزم التخيير أو الوقف .

قوله : « مسألة لاترجح في القطعيات » .

يعنى أن الترجيح يختص بالدلائل الظنية ولا يقع في القطعيات ، سواء
 كانت عقلية أو نقلية ، لأن الترجيح متوقف على وقوع التعارض فيها ،
 ووقوعه فيها محال ، لأنه لو وقع لكان يلزم منه إجماع النقيضين أو
 ارتفاعهما وذلك لأنه لا جاز أن يعمل بأحدهما دون الآخر لأنه تهكم ،
 فتعين ، إما إثبات مقتضاهما ، وهو رفع للنقيضين وكلاهما محال ، وهذا
 ضعيف فللقائل أن يقول : نعمل بأحدهما ولكن المرجح وهو المدعى .

ولم يستدل الإمام به ، بل استدلل بأن الترجيح تقوية فلا يتأني في

(١) أخرجه مسلم : كتاب الحيض - باب نسخ الماء من الماء ووجوب الغسل
 بالتقاء الختانين (١ / ٢٧١ - ٢٧٢) والترمذي : كتاب الطهارة - باب ما جاء
 إذا التقى الختانان وجب الغسل (١ / ١٨٠ - ١٨١) وابن ماجه : كتاب الطهارة
 - باب ما جاء في وجوب الغسل إذا التقى الختانان (١ / ١٩٩ - ٢٠٠) وأبو داود
 عن أبي هريرة - كتاب الطهارة - باب في الإكسال (١ / ٤٩) .

(٢) أخرجه مسلم والترمذي والبيهقي وأبو داود . انظر : (الدراية في تخريج
 أحاديث الهداية ١ / ٤٨ - ٥٠) .

القطعيات ، لأنها تفيد العلم ، والعلوم لا تتفاوت ، وهذه الدعوى أيضاً
 سبق منعها ولو استدلوأ بأنه يلزم منه إجماع النقيضين ويقتضون عليه
 لكان أظهر .

تعارض النصين

قال : « مسألة إذا تعارض نصان فالعمل بهما من وجه أولى ، بأن
 يتبعض الحكم فيثبت البعض أو يتمدد فيثبت بعضها ، أو يعم فيوزع
 كقوله عليه الصلاة والسلام : « ألا أخبركم بخير الشهود » فقيل : نعم .
 فقال : « أن يشهد الرجل قبل أن يستشهد » وقوله : « ثم يفسو الكذب
 حتى يشهد الرجل قبل أن يستشهد » فيحمل الأول على حق الله تعالى ،
 والثاني على حقنا » .

أقول : وجه مناسبة هذه المسألة للكلام على الترجيح من حيث كونها
 معقودة لبيان شرط الترجيح كما ستعرفه ، أو لأنها إذا عملنا الدليلين من
 وجه فقد رجحنا كلا منهما على الآخر من ذلك الوجه الذي أعمل فيه .

وحاصل المسألة : إنه إذا تعارض دليلان فإنما يرجح أحدهما على
 الآخر إذا لم يمكن العمل بكل واحد منهما ، فإن أمكن ولو من وجه دون
 وجه فلا يصار إلى الترجيح ، لأن إعمال الدليلين أولى من إهمال أحدهما
 بالكلية ، لكون الأصل في الدليل هو الإعمال لا الإهمال ، ثم إن العمل
 بكل واحد منهما من وجه دون وجه يكون على ثلاثة أنواع :

أحدهما : أن يتبعض حكم كل واحد من الدليلين المتعارضين ، أي
 يكون قابلاً للتبعيض فيثبت بعضه دون بعض ، وعبر الإمام عن هذا النوع
 بالاشتراك والتوزيع ، ولم يذكر له مثالا ، ومثله التبريز في التثقيح بقسمة
 الملك ، وذلك كما إذا كان في يد اثنين دار ، فادعى كل واحد منهما أنها ملكه ،
 فلأنها تقسم بينهما نصفين ، لأن بكل منهما دليل ظاهر على ثبوت الملك له ،

وثبوت الملك قابل للتبعض فتبعض . ونحكم لكل واحد ببعض الملك
جمعاً بين الدليلين من وجه ، وكذلك إذا تعارضت البيئتان فيه على قول
القسمة ، بخلاف ما إذا تعارضتا في نحو القتل والقذف مما لا يتبعض .

النوع الثاني : أن يتعدد حكم كل واحد من الدليلين ، أى يحتمل أحكاماً ،
فيثبت بكل واحد بعض تلك الأحكام ، ولم يمثل له الإمام أيضاً . ومثله
بعضهم بقوله صلى الله عليه وسلم : « لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد » (١) فإنه معارض
لتقريره صلى الله عليه وسلم الصلاة في غير المسجد (٢) ، ومقتضى كل واحد منهما

(١) أخرجه الدارقطني : كتاب الصلاة - باب الحث لجار المسجد على الصلاة
فيه إلا من عذر (١ / ٢٠) والحاكم في المستدرک : كتاب الصلاة (١ / ٢٤٦) .
وإسناده ضعيف ؛ لأن فيه سليمان بن داود التميمي . قال عنه ابن معين : ليس
بشيء ، وقال البخاري : منسك الحديث ، وقال ابن حبان : متروك انظر : التعليق
المعنى على الدارقطني (١ / ٢٠) وقال الحافظ في تلخيص الخبير (٢ / ٣١) :
« ليس له إسناد ، وفي كشف الخفاء (١ / ٣٦٥) : « وأسانيده ضعيفة ، ثم
نقل كلام ابن حجر وأنه قال : ليس له إسناد وإن اشتهر بين الناس » .

وفي شرح السكوكب المنير (٣ / ٢٩) : « والمراد هنا من هذه الأحاديث
ونحوها بما فيه نفي ذوات واقعة تتوقف الصحة فيها عن إضمار شيء » .
ومن هنا قال بعض العلماء في مثل ذلك : إنه يحمل على السكال ، لتعذر نفي
الحقيقة مع وجودها ، انظر : إرشاد الفحول ص ٢٥ ج ٢ الطبعة المحققة .

(٢) روى الترمذي في سننه : كتاب أبواب الصلاة - باب ما جاء في الرجل
يصل وحده ثم يدرك الجماعة حديث رقم (٢١٩) عن جابر بن يزيد بن الأسود
عن أبيه قال : شهدت مع رسول الله - صلى الله عليه وسلم - حجة ، فصليت معه الصبح
في مسجد الخيف ، فلما قضى صلاته انحرف فإذا هو برجلين في آخر القوم
لم يصليا معه . فقال : « على بهما » فجيء بهما ترعد فرائصهما فقال : « ما منعكما
أن تصليا » ؟ فقال يارسول إنا كنا قد صلينا في رحالنا قال : « فلا تفعلنا ، إذا
صلينا في رحالنا ثم أتينا مسجد جماعة فصليا معهم تكن لكم نافلة » ، كما رواه
الطحاوي وأحمد وأبو داود والحاكم .

متعدد ، فإن الخبر يحتمل نفي الصحة ونفي السكال ونفي الفضيلة ، وكذا
التقرير يحتمل ذلك أيضاً ، لحمل الخبر على نفي السكال ، ويحمل التقرير
على الصحة .

الثالث : أن يكون كل واحد من الدليلين عاماً أى مثبتاً لحكم في
الموارد المتعددة ، فيوزع الدليلان عليها ، ويحمل كل منهما على بعض تلك
الموارد ، كما مثله المصنف بقوله : « خير الشهود إلخ » . وإلى ذلك كله
أشار المصنف بقوله : « بأن يتبعض إلخ » . وهو متعاقب بقوله : « فالعمل » .

تعارض نصين متساويين

قال : مسألة إذا تعارض نصان ، وتساويا في القوة والعموم ، وعلم
المتأخر ، فهو ناسخ ، وإن جهل فالتساقط أو الترجيح ، وإن كان أحدهما
قطعياً أو أخص مطلقاً عمل به ، وإن تخصص بوجه طلب الترجيح .

أقول : هذه المسألة عقدها المصنف لبيان محل ترجيح أحد النصين
المتعارضين على الآخر . وحاصلها أن النصين المتعارضين على قسمين :
أحدهما : أن يكونا متساويان في القوة والعموم .

الثاني : أن لا يكون كذلك ، والمراد بتساويهما في القوة أن يكونا
معاً معلومين أو مظهرين ، ويتساويهما في العموم أن يصدق كل منهما على
كل ما صدق عليه الآخر ، وأما قول كثير من الشارحين : إن التساوي في
القوة لا يدخل فيه ما كان معلوم السند والدلالة ، لاستحالة التعارض في
القطعيات فباطل ، لأن المراد من التعارض هنا ما هو أعم من النسخ ، ولهذا
قسموه إليه .

فأما القسم الأول ، وهو أن يكونا متساويين في القوة والعموم ففيه
ثلاثة أحوال :

أحدها : أن يعلم أن أحدهما متأخر الورود عن الآخر ، ويعلم أيضاً

بعينه ، فحينئذ يكون ناسخاً للمتقدم ، سواء كانا معلومين أو مظهرين ،
وسواء كانا من الكتاب والسنة أو أحدهما من الكتاب والآخر من السنة ،
إلا أن من يقول : إن الكتاب لا يكون ناسخاً للسنة وبالعكس ، فإنه
يمنع ورود هذا القسم .

الثاني : أن يحمل التأخر منهما فلم يعلم عينه ، فينظر فإن كانا معلومين
فيتساقان ، ويجب الرجوع إلى غيرهما ، لأن كلا منهما يحتمل أن يكون
هو المنسوخ احتمالاً على السواء ، وإن كان مظهرين وجب الرجوع إلى
الترجيح ، فيعمل بالأقوى ، فإن تساوى يخير المجتهد ، هكذا صرح به في
المحصول ، وإليه أشار المصنف بقوله : « وإن جهل فالنساقط أو الترجيح » .
يعنى فالنساقط إن كانا معلومين أو الترجيح إن كانا مظهرين .

الحال الثالث : أن يعلم تقاربهما ولم يذكره المصنف ، وقد ذكره في
المحصول فقال : « إن كانا معلومين وأمكن التخيير فيهما تعين القول به ، فإنه
إذا تعذر الجمع لم يبق إلا التخيير ، قال : ولا يجوز أن يرجح أحدهما على
الآخر بقوة الإسناد لما عرف أن المعلوم لا يقبل الترجيح ، ولا أن يرجح
أيضاً ما يرجع إلى الحكم ، لكون أحدهما للحظر مثلاً ، لأنه يقتضى طرح
المعلوم بالكلية ، وإن كانا مظهرين وجب الرجوع إلى الترجيح ، فيعمل
بالأقوى فإن تساوى فالتخيير (١) .

تعارض نصين غير متساويين

قوله : « وإن كان أحدهما قطعياً ، شرع يتحكم في القسم الثاني ، وهو
أن لا يتساوى في القوة والعموم ، فحينئذ إما أن لا يتساوى في القوة ، بأن
يكون أحدهما قطعياً والآخر ظنياً . وإما أن لا يتساوى في العموم ، بأن
يكون أحدهما أخص من الآخر مطلقاً أو أخص منه من وجه .

فتلخص : أن في هذا القسم أيضاً ثلاثة أحوال ، والأعم مطلقاً هو
الذي يوجد مع كل أفراد الآخر وبدونه كالحبوان والناطق ، وكذا كل
جلس مع نوعه ، وكل لازم مع ملزومه كالزوجية مع العشرة ومقابلته هو
الأخص مطلقاً ، وأما الأخص من وجه فهما اللذان يحتملان في صورة
وينفرد كل منهما عن الآخر في صورة كالحبوان والابيض .

الحال الأول : أن يكون أحدهما قطعياً والآخر ظنياً فحينئذ يرجع القطعي
ويعمل به سواء كانا عامين أو خاصين أو كان المقطوع به خاصاً والمظنون
عاماً ، فإن كان بالعكس قدم الظني كما سيأتى في القسم الذي بعده .

الحال الثاني : أن يكون أحدهما أخص من الآخر مطلقاً فحينئذ يرجح
الخاص على العام ، ويعمل به جمعاً بين الدليلين سواء علم تأخره عن العام
أم لا على خلاف فيه مذكور في موضعه ، ولا فرق في ذلك بين أن يكون
الخاص مظهرنا والعام مقطوعاً به أم لا ، لأن التخصيص بالمظنون جائز
على الصحيح ، وهذه الصورة لا تؤخذ من كلام المصنف في هذه المسألة ، لأن
كلامه هذا وإن اقتضى إدخالها فكلامه في القسم الذي قبله يقتضى إخراجها
لكنها تؤخذ من كلامه في التخصيص ولعل المصنف أهملها لذلك .

نعم إن علمنا بالعام المقطوع به ثم ورد الخاص بفد ذلك فلا نأخذ به
إذا كان مظهرنا ، لأن الأخذ به في هذه المسألة نسخ لانتخصيص كما سبق
غير مرة ، ونسخ المقطوع بالمظنون لا يجوز .

الحال الثالث : أن يكون العموم والخصوص بينهما من وجه دون وجه ،
فحينئذ يطلب الترجيح بينهما من جهة أخرى ليعمل بالراجح ، لأن
الخصوص يقتضى الرجحان كما تقدم ، وقد ثبت ههنا لكل واحد منهما
خصوص من وجه بالنسبة إلى الآخر فيكون لكل منهما رجحان على
الآخر ، ومثاله قوله عليه الصلاة والسلام : « من نام عن صلاة أو نسيها
فليصلها إذا ذكرها » (١) .

(١) أخرجه البخاري : كتاب مواقيت الصلاة باب من نسي صلاة فليصلها =

(١) انظر : المحصول (٢ / ٤٥٠ ، ٤٥١) .

فإن بينه وبين نهيه عليه الصلاة والسلام عن الصلوات في الأوقات المكرهة عموماً وخصوصاً من وجه ، لأن الخبر الأول عام في الأوقات ، خاص ببعض الصلوات ، وهي النضاء ، والثاني عام في الصلاة مخصوص ببعض الأوقات ، وهو وقت الكراهية ، فيصار إلى الترجيح كما قلناه ، ولا فرق في ذلك بين أن يكونا قطعيين أو ظنيين يمكن الترجيح بقوة الإسناد وبالحكم ، كما يكون أحدهما للحظر مثلاً على ماسياتي ، وأما في القطعيين فلا يمكن الترجيح بقوة الإسناد كما نبه عليه في المحصول (١) ، بل يرجح بالحكم كالتحريم مثلاً ، لأن الحكم بذلك يعنى بالتقديم بهذا الوجه طريقة الاجتهاد وليس في ترجيح أحدهما على الآخر بالاجتهاد لإطراح الآخر . قال : بخلاف ما إذا تعارضا من كل وجه ، ومراده بالتعارض من كل وجه ما إذا علمنا أنهما تقارنا ، فإنه لا يجوز أن يرجح أحدهما على الآخر أصلاً كما تقدم ذكره ، وحيث قلنا بالترجيح فلم يترجح أحدهما على الآخر ، فالحكم بالتخير .

الترجيح بكثرة الأدلة

« مسألة : قد يرجح بكثرة الأدلة ، لأن الظنين أقوى قيل : يقدم الخبر على الأقيسة . قلنا : إن اتحد أصلها فتحدة وإلا فممنوع ، »
أقول : مذهب الشافعي كما قاله الإمام وغيره : إنه يجوز الترجيح بكثرة

== إذا ذكرها (١٤٦/١) ومسلم : كتاب - المساجد ومواضع الصلاة - باب قضاء الصلاة الفائتة واستحباب تعجيل قضائها (١/ ٤٧٧) وأبو داود : كتاب الصلاة - باب من نام عن صلاة أو نسيها ، والترمذي : كتاب الصلاة - باب ما جاء في الرجل ينس الصلاة وقال : « حديث حسن صحيح » .

كما أخرجه النسائي : كتاب الصلاة - باب فيمن نسي صلاة . وابن ماجه : كتاب الصلاة - باب من نام عن الصلاة أو نسيها .

(١) انظر : المحصول (٢/ ٤٥٠ - ٤٥٢) .

الأدلة ، لأن كل واحد من الدليلين يفيد ظناً ، وإلا لم يكن دليلاً ، والظن الحاصل من أحدهما غير الظن الحاصل من الآخر لاستحالة اجتماع المؤثرين على أثر واحد ، ولا شك أن الظنين أقوى من الظن الواحد ، والعمل بالأقوى واجب لسكونه أقرب إلى القطع (١) .

واستدل المخالفون بأنه لو جاز الترجيح بكثرة الأدلة لكانت الأقيسة المعارضة للخبر مقدمة عليه وليس كذلك بل يقدم الخبر عليها اتفاقاً .

وأجاب المصنف : بأن تلك الأقيسة إن اتحد أصلها ، أي المقيس عليه فيها كانت تلك الأقيسة كلها في الحقيقة قياساً واحداً لا أقيسة متعددة ، لأنها لا تتغير حينئذ إلا إذا علل حكم الأصل في كل قياس منها بعلة أخرى ، وتعليل الحكم بعلتين مختلفتين ممنوع على مامر ، وإذا كان ممنوعاً كان الحق من تلك الأقيسة إنما هو قياس واحد ، فإذا قدمنا الخبر عليها لم تقدمه إلا على دليل واحد ، وإن لم يكن أصلها متحداً متعدداً فلا نسلم أن الخبر الواحد مقدم عليها بل تقدم الأقيسة عليه .

(١) المصدر السابق ص ٤٤٦ - ٤٤٩ .

المتعارضين أقل وسائط كان مقدما على الآخر ، لأن احتمال الغلط والكذب فيه أقل .

والثالث : فقه الراوى ، فالخبر الذى يكون روايه فتمها مقدم على ما ليس كذلك مطلقاً ، خلافاً لما يخص بالخبرين المرويين بالمعنى . قال فى المحصول : والحق الأول ، لأن الفقيه يميز بين ما يجوز وبين ما لا يجوز ، فإذا حضر المجلس وسمع ما لا يجوز أن يحمل على ظاهره بحث عنه وسأل عن مقدماته وسبب نزوله ، فيطلع على ما يزول به الإشكال بخلاف العامى .

الرابع : علم الراوى بالعربية ، فالخبر الذى يكون روايه عالماً بالعربية راجح على خلافه لما ذكرناه فى الفقه .

الخامس : الأفضلية ، أى فى العربية أو فى الفقه ، كما قاله الإمام ، فالخبر الذى يكون روايه أفقه أو أنقى مقدم على الآخر ، لأن الوثوق بقول الأعلّم أتم (١) .

السادس : حسن اعتقاد الراوى ، فالخبر الذى يكون روايه سنياً مقدم على ما رواه المعتزلى ، والرافضى ، وغيرهما من المبتدعة .

السابع : كون الراوى صاحب الواقعة ، لأنه أعرف بالقضية ، كترجيح الصحابة خبر عائشة رضى الله عنها فى التقاء الختانين على خبر ابن عباس وهو « إنما الماء من الماء » (٢) ومنه أيضاً كما قال فى المحصول : ترجيح الشافعى خبر أبى رافع (٣) فى تزويج ميمونة حللاً على خبر ابن عباس فى تزويجها محرماً ، لكون أبى رافع هو السفير فى ذلك .

(١) انظر : المحصول (٤٥٣/٢) وما بعدها) والإحكام للامدى (٢/٣٥٩) .

(٢) تقدم تخريجه .

(٣) هو : أسلم أو إبراهيم ، وقيل غير ذلك ، كان مولى للعباس بن عبدالمطلب =

(١١ - الأسنوى - ٢٣)

الباب الثالث

فى ترجيح الأخبار

وهو على وجوه - الأول بحال الراوى

قال : « فيرجح بكثرة الرواة ، وقلة الوسائط . وفقه الراوى ، وعلمه بالعربية ، وأفضليته ، وحسن اعتقاده ، وكونه صاحب الواقعة . وجلس المحدثين ، ومختبراً ثم معدلاً بالعمل على روايته . وبكثرة الزكّين وبحسبهم وعليهم ، وحفظه ، وزيادة ضبطه ، ولو لا تفاظه عليه الصلاة والسلام ، ودوام عقله ، وشهرته ، وشهرة نسبه . وعدم التباس اسمه ، وتأخر إسلامه » .

أقول : لما فرغ المصنف من الأحكام السكّية للتراجيح ، شرع فى ذكر الأسباب المرجحة فمقدّم لها بابين : باباً فى ترجيح الأخبار ، وباباً فى ترجيح الأقيسة . أما الأخبار فيرجح بعضها على بعض بسبعة أوجه :

الأول : ما يتعلق بحال الراوى وهو عشرون حالاً :

الحال الأول : كثرة الرواة ، فيرجح بها عند الإمام ، والامدى ، واتباعهما ، لأن احتمال الغلط والكذب على الأكثر أبعد من احتمالها على الأقل ، فيكون الظن الحاصل من الخبر الذى رووه أكثر من الخبر الآخر : والعمل بالأفوى واجب . وقال الكرخى : لا أثر للكثرة فى الرواية ، كما لا أثر لها فى الشهادة .

الثانى : قلة الوسائط ، وهو علو الإسناد ، فإذا كان أحد الحديثين

الثامن : كون الراوى جالس المحدثين ، لأنه أعرف بطريق الرواية وشراطينها ، وكذلك لو كان جالس غير المحدثين من العلماء ، كما قاله الإمام وغيره ، بل لو اشترك الراويان في أصل المجالسة ، ولكن كان أحدهما أكثر ، فإنه يقدم كما قاله في المحصول أيضاً ، ولم يفرض المسألة إلا في ذلك .

فوهبه للنبي ﷺ - فأعتقه عليه الصلاة والسلام - لما بشره بإسلام عمه العباس ، وأسلم أبو رافع قبل بدر ، ولم يشهدا ، وشهد أحد والختنق ، والمشاهد بعدها ، وشهد فتح مصر ، وزوجه رسول الله ﷺ - مولاه سلمى ، فولدت له وعبيد الله ، توفي أبو رافع بالمدينة قبل مقتل عثمان ، وقيل بعده في أول خلافة على رضي الله عنهم جميعاً .

انظر : (الإصابة ٧ / ٦٥ ، وأسد الغابة ١ / ٥٢ ، ٩٣ ، ٦ / ١٠٦) .

وحديث أبي رافع « تزوج النبي ﷺ - ميمونة وهو حلال ، وبني بها وهو حلال ، وكنت السفير بينهما ، رواه الأثرمذى : أبواب الحج - باب ما جاء في كراهية تزويج المحرم (٨٤١) وقال : حديث حسن . كما رواه البيهقي في السنن الكبرى كتاب الحج - باب المحرم لا ينكح ولا ينكح (٦٦ / ٥) و (٢٠٠ / ٧) . أما حديث ، ابن عباس ، وهو : أن النبي ﷺ - « تزوج ميمونة وهو محرم ، فرواه البخارى : كتاب جزاء الصيد - باب تزويج المحرم (١٨٣٧) ومسلم : كتاب النكاح - باب تحريم نكاح المحرم وكراهة خطبته (٤١٠ / ٤٦ ، ٤٧) والأثرمذى : أبواب الحج - باب ما جاء في الرخصة في ذلك (٨٤٤) وقال : هذا حديث صحيح ويؤيد حديث أبي رافع رواية ميمونة نفسها رضي الله عنها - حيث « قالت : تزوجت النبي ﷺ - ونحن حلالان ، رواه مسلم وأبو داود والأثرمذى وابن ماجه وأحمد والدارمى عن ميمونة - رضي الله عنها - وهى صاحبة القصة فروايتها متى صحت قدمت على غيرها .

إلا أن الحنفية قدموا رواية ابن عباس على غيرها . ولعلمهم حملوا ذلك على أنه خصوصية لرسول ﷺ - ،

انظر : (فوائح الرموت ٢ / ٢٠١ ، النوضيح على التنقيح ٣ / ٥٠) .

التاسع : كون الراوى مختبراً ، فخير العدل الذى عرفته عدالته بالممارسة ، والاختبار راجح على خبر الذى عرفته عدالته بالتزكية ، أو بالعمل على روايته ، أو بأن روى عنه من شرط أن لا يروى إلا عن العدل ، فإنه قد سبق في باب الأخبار أن التعديل يحصل بهذه الطرق كلها .

العاشر : كون الراوى معديلاً بالعمل على روايته ، أى ثبتت عدالته بعمل من روى عنه بما رواه عنه ، فالخبر الذى يكون راويه معديلاً بهذا الطريق راجح على الذى يكون راويه معديلاً بغيره ، وإنما عبر المصنف بقوله ثم معديلاً ، ليعلم أن التعديل بالاختبار مقدم على هذا الطريق (١) .

فتلخص أن أعلى المراتب هو التعديل بالاختبار ، ثم التعديل بالعمل . ثم التعديل بغير ذلك ، ولم يبين المصنف ذلك الغير الذى يقدم عليه التعديل بالعمل ، فإن أراد به التلطف بالتزكية فقد جزم الأمدى ، وابن الحاجب وغيرهما بعكسه ، وقالوا : إن التعديل بصريح القول راجح على التعديل بالعمل بالرواية ، أو الحكم على الشهادة ، لأن التعديل بالقول لا احتمال فيه ، بخلاف الحكم أو العمل ، فإنه يحتمل استنادهما إلى شيء آخر موافق للشهادة ، أو الرواية ، وإن أراد به الرواية عنه ، وهو الذى صرح به صاحب الحاصل ، فالرواية لا تكون تعديلاً إلا إذا شرط أن لا يروى إلا عن العدل ، ومع التصريح بهذا الشرط لا تتقاعد الرواية عن التعديل باللفظ ، وحينئذ فيأتى فيه ما تقدم بل هو أولى منه ، ولم يذكر الإمام هاتين المسألتين ، بل ذكر أن الاختبار مقدم كما ذكره المصنف ، ثم ذكر أن المزمكى إذا زكى الراوى فإن عمل بخبره كانت روايته راجحة على ما إذا زكاه وروى خبره ، وهذا غير ما ذكره المصنف ، إلا أن تجعل الباء في كلامه أعنى كلام المصنف بمعنى المصاحبة ، فيكون تقدير قوله ثم معديلاً ،

(١) انظر : المحصول (٤٥٥ / ٢) والإحكام للأمدى (٢٦١ / ٣) ومختصر

ابن الحاجب مع الشرح (٣١١ / ٢) .

أى مزكى مع العمل ، فحينئذ لا يخالف كلام أحد من تقدم ، وليس فى كلام الإمام وأتباعه تعرض إلى التعديل بالحكم مع التعديل بالعمل ، وقال الأمدى : إن الحكم أولى لأن الاحتياط فيه أبلغ .

الحادى عشر : كثرة المزيكين وهو واضح .

الثانى عشر : بحث المزيكين عن أحوال الناس ، وإليه أشار بقوله : « وبختمهم » . تقديره وكثرة بختمهم ، وكذلك زيادة عدالتهم والوثوق بهم كما قاله ابن الحاجب .

الثالث عشر : كثرة علم المزيكين ، يعنى بالعلوم الشرعية ، كما اقتضاه كلام المحصول ، لكون الثقة بقولهم أكثر لا بأحوال الراوى ، كما قاله الشارحون ، فإنه قد تقدم ما يدل عليه .

الرابع عشر : حفظ الراوى وهذا الكلام يحتمل أمرين : صرح باعتبارهما فى المحصول .

أحدهما : أن يكون أحدهما قد حفظ لفظ الحديث واعتمد الآخر على المكتوب ، فالحافظ أولى لأنه أبعد عن الشبهة . قال : وفيه احتمال .

الثانى : أن يكون أحدهما أكثر حفظاً ، أى أقل نسياناً ، فإن روايته راجحة على من كان نسيانه أكثر ، فإن حملنا كلام المصنف على الثانى فيكون معطوفاً على لفظ الكثرة ، من قوله وبكثرة المزيكين تقديره وبكثرة حفظه (١) .

الخامس عشر : زيادة ضبط الراوى ، والضبط هو شدة الاعتناء بالحديث والاهتمام بأمره ، فإذا كان أحدهما أشد اعتناء به واعتناء ، يرجح خبره ولو كان ذلك ، يعنى زيادة الضبط لألفاظ الرسول عليه الصلاة والسلام ، بأن يكون أكثر حرصاً على مراعاة كلماته وحروفه .

(١) انظر الإحكام للأمدى (٢/٢٦١) والمختصر (٢/٣١١) والمحصول (٢/٤٥٥ ، ٤٥٦) .

قال فى المحصول : فلو كان أحدهما أكثر ضبطاً ، لمكانه أكثر نسياناً وكان الآخر بالعكس ، ولم يكن قلة الضبط وكثرة النسيان بحيث تمنع من قبول خبره . فالأقرب التعارض .

وهذا الذى قاله يدل على تفسير الضبط بما قلناه ، لا بعدم النسيان كما قاله الشارحون .

السادس عشر : دوام عقل الراوى فيرجح الخبر الذى يكون روايه سليم العقل دائماً على الخبر الذى اختلط عقل راويه فى بعض الأوقات ، هكذا أطلقه المصنف تبعاً للحاصل ، والتحصيل ، وشرط فى المحصول مع ذلك أن لا يعلم هل رواه فى حال سلامة عقله أم فى حال اختلاطه .

السابع عشر : شهرة الراوى ، لأن الشهرة بالمنصب أو بغيره مانعة من الكذب ، وممانعة أيضاً من التدليس عليه .

الثامن عشر : شهرة نسبه .

التاسع عشر : عدم التباس اسمه ، فإن التباس اسمه باسم غيره أى من الضعفاء ، وصعب التمييز كانت رواية غيره راجحة على روايته ، وكذلك صاحب الاسمين مرجوح بالنسبة إلى الاسم الواحد . وهذا قد يدخل أيضاً فى كلام المصنف ، وسبب مرجوحيته أن صاحب الاسمين يكسر اشتباهه بغيره من ليس بهدل ، بأن يكون هناك غير عدل يسمى بأحد اسميه ، فإذا روى عنه راو ظن سامعه أنه يروى عن العدل فإذا كان اسمه واحداً قل احتمال اللبس .

العشرون : تأخر إسلام الراوى ، فالخبر الذى يكون روايه متأخر الإسلام عن راوى الخبر الآخر راجح ، لأن تأخر الإسلام دليل على تأخر روايته هكذا ذكره صاحب الحاصل ، وابن الحاجب حكاه وتعليلاً ، فتبعه المصنف وجزم الأمدى بعكسه لقوة أصالة المتقدم فى الإسلام

ومعرفته . وأما الإمام فإنه ذكر أيضاً كما قاله المصنف ، لكن شرط فيه أن يعلم أن سماعه وقع بعد إسلامه ثم قال : والاولى أن يفصل فيقال : المتقدم إذا كان موجوداً في زمان المتأخر لم يمتنع أن تكون روايته متأخرة عن رواية المتأخر . فأما إذا علمنا أن المتقدم مات قبل إسلام المتأخر ، أو علمنا أن روايات المتقدم أكثرها متقدم على روايات المتأخر فهنا نحكم بالرجحان ، لأن النادر ملحق بالغائب (١) .

الثاني : الترجيح بوقت الرواية

قال : « الثاني بوقت الرواية ، فيرجح الراوى في البلوغ على الراوى في الصبا وفي البلوغ ، والمحتمل وقت البلوغ على المحتمل في الصبا أو فيه أيضاً . »

أقول : الوجه الثاني الترجيح بوقت الرواية ، وقد ذكر المصنف لذلك أمرين أشار إليهما بقوله فيرجح الراوى في البلوغ ... إلخ . لكن الثاني منهما إنما هو ترجيح بوقت التحمل ، لا بوقت الرواية كما سيأتي :

والوجهان المذكوران يمكن تقريرهما على وجهين :

التقرير الأول : أن يكون المراد أن الراوى لحديث في زمان البلوغ فقط راجع على من روى ذلك الحديث مرتين مرة في بلوغه ، ومرة في صباه ، لأن الراوى في هاتين الحالتين يكون متحملاً في وقت الصبا بالضرورة ، ولا شك أن الاعتماد على ضبط البالغ أكثر .

قوله : « والمتحمل ، يعني أن المحتمل لحديث في زمان البلوغ راجع الرواية أيضاً على من تحمله مرتين ، مرة في صباه ومرة في بلوغه ، لجواز أن تكون روايته بواسطة تحمله الواقع في حال الصبا دون الواقع في حال

(١) انظر : المراجع السابقة .

البلوغ ، وإلى الوقتين أشار بقوله : « وفيه أيضاً » أي في البلوغ منضمياً إلى ما ذكرناه وهو الصبا .

التقرير الثاني : أن يكون المراد أن الخبر الذي يكون راويه لا يروى الأحاديث إلا في وقت بلوغه راجع على خبر الذي لم يروها إلا في صباه ، أو روى بعضها في صباه وبعضها في بلوغه ، لاحتمال أن يكون هذا الخبر من مروياته في حال الصغر ، ولم يعلم سامعه بذلك ، وكذلك القول في التحمل أيضاً ، فيرجح الخبر الذي لم يتحمل راويه الأحاديث إلا في زمان بلوغه على من لم يتحمل إلا في زمان صباه ، أو تحمّل بعضها في صباه وبعضها في بلوغه ، لاحتمال أن يكون هذا الخبر من الأحاديث المحتملة في حال الصغر .

هذا ، حاصل التقريرين المشار إليهما ، فن شارحين من قرره بالاول ، ومنهم من قرره بالثاني ، وكلام الإمام يحتمل كلاهما ، فإن أراد المصنف الثاني وهو الأقرب إلى كلام الإمام فهو صحيح ، وإن أراد الأول فهو بعيد في المعنى ، لا يكاد يوجد التصريح به لأحد .

وأيضاً فإن ما ذكره في الرواية فهو داخل على هذا التقرير فيما ذكره في التحمل لأن الراوى في البلوغ الذي قدم على الراوى في البلوغ وفي الصبا إن تحمّل في البلوغ فتقديمه إنما هو تقديم لمن تحمّل في البلوغ على من تحمّل في الصبا ، لأن الرواية في الصبا والبلوغ تستلزم التحمل في الصبا قطعاً وقد ذكره من بعد ، وإن كان قد تحمّل في الصبا ولكنه روى في البلوغ فقط فكيف يقدم على من شاركه في هذا بعينه ، وزاد عليه بأن روى مرة أخرى في البلوغ .

الثالث : الترجيح بكيفية الرواية

قال البيضاوى : « الثالث : بكيفية الرواية ، فيرجح المنفق على رفته ، والمحكى بسبب نزوله وبلغه ، وما لم يشكوه راوى الأصل . »

أقول : الوجه الثالث بكيفية الرواية وهو أربعة أمور :

الأول : ترجيح الخبر المتفق على رفعه إلى النبي ﷺ على الخبر الذي اختلف في كونه مرفوعاً إليه أو موقوفاً على الصحابي .

الثاني : الخبر المحكي مع سبب نزوله ، راجح على الخبر الذي لم يذكر معه ذلك ، لأن ذكر الراوي لسبب النزول يدل على اهتمامه بمعرفة ذلك الحكم ، وهذا إذا كانا خاضعين ، فإن كانا عامين فالأمر بالعكس كما نقله الإمام هنا ، ونص عليه الشافعي كما تقدم نقله عنه في الكلام على أن خصوص السبب لا يخصص . قال ابن الحاجب : اللهم إلا إذا تعارض في صاحب السبب فإنه أولى ، لأن ترك الجواب مع الحاجة مما يقتضي تأخير البيان عن وقت الحاجة (١) .

ثم إن المصنف لو عبر بالورود عوضاً عن النزول ، لكان صريحاً في تناول الأخبار .

الثالث : يرجح الخبر المحكي بلفظ الرسول عليه الصلاة والسلام على الخبر المروي بالمعنى ، وكذلك على الخبر الذي يحتمل أن يكون قد روى بالمعنى .

الرابع : إذا أنكر الأصل رواية الفرع عنه فإن جزم بالإينكار لم تقبل رواية الفرع ، وإن تردد قبلت كما سبق الأخبار ، فإن قبلناها فيكون الخبر الذي لم يشكره الأصل راجحاً عليه ، وتعبير المصنف بقوله راوى الأصل هو عبارة الإمام أيضاً (٢) ، ولكن ليس له هنا مدلول مستقيم ، بل الصواب زيادة « أل » في راوى أو حذفه بالسكينة .

(١) راجع : المحصول (٤٥٨/٢) والمختصر (٣١١/٢) .

(٢) انظر المحصول (٤٥٨/٢) وما بعدها .

الرابع : الترجيح بوقت ورود الخبر

قال البيضاوي : « الرابع : بوقت وروده ، فترجيح المدنيات ، والمشعر بعلو شأن الرسول عليه الصلاة والسلام ، والمتضمن للتخفيف والمطلق على متقدم التاريخ ، والمؤرخ بتاريخ مضيق ، والمتحمل في الإسلام » .

أقول : الوجه الرابع : الترجيح بوقت ورود الخبر ، وهو ستة أقسام : أحدها : الآيات ، والأخبار المدنيات راجحة على المكيات : واعلم أن المصطلح عليه بين أهل العلم أن المسكي ما ورد قبل الهجرة . سواء كان في مكة أو غيرها ، والمديني هو ما ورد بعدها ، سواء كان في المدينة أو في مكة ، أو في غيرها ، وهذا الإصطلاح ليس هو المراد هنا ، لأنه لو كان كذلك لمكان المدني ناسخاً للمسكي بلا نزاع ، وقد تقدمت هذه المسألة في تعارض النصين .

وأيضاً فلأن تقدم المنسوخ على الناسخ ليس من باب الترجيح ، كما نص عليه الإمام في الكلام على الترجيح بالحكم ، بل المراد أن الخبر الوارد في المدينة مقدم على الوارد في مكة ، سواء علمنا أنه كان قد ورد في مكة قبل الهجرة أو لم نعلم الحال .

والعلة فيه ما قاله الإمام : إن الغالب في المكيات ورودها قبل الهجرة ، والوارد منها بعد الهجرة قليل ، والقليل ملحق بالكثير ، فيحصل الظن بأن هذا الحديث الوارد في مكة إنما ورد قبل الهجرة ، وحينئذ فيجب تقديم المدني عليه لكونه متأخراً .

الثاني : الخبر المشعر بعلو شأن الرسول عليه الصلاة والسلام راجح على ما لا يكون كذلك ، لأن ظهور أمره ، وعلو شأنه كان في آخر عمره ، فدل على التأخير . وهكذا أطلقه المصنف تبعاً للحاصل . وقال في المحصول : الأولى أن يفصل فيقال إن دل أحدهما على العلو والآخر على الضعف ،

قدم الدال على العلو، وأما إذا لم يدل الآخر لا على القوة ولا على الضعف،
فمن أين يقدم الأول عليه .

وقد يجاب عما قاله : أنه إذا كان التأخير سبباً للرجحان ، فالدال على
العلو معلوم التأخير أو مظنون ، بخلاف ما لم يدل على شيء وما يقطع
يرجحانه أو يظن راجحاً على ما لا يكون كذلك .

الثالث : الخبر المتضمن للتخفيف متقدم على المتضمن للتغليظ ، لأنه
أظهر تأخراً ، فإن النبي ﷺ كان يغليظ في ابتداء أمره زجراً لهم عن
العادات الجاهلية ، ثم مال إلى التخفيف ، هكذا ذكره صاحب الحاصل ،
وتبعه المصنف . وإطلاق هذه الدعوى مع ماسياتي من كون المحرم مقدماً
على المباح لا يستقيم .

وقد جزم الأمدى بتقديم الدال على التشديد ، قال : لأن احتمال تأخره
أظهر ، لأن الغالب منه عليه الصلاة والسلام أنه ما كان شدد إلا بحسب
علو شأنه ، ولهذا أوجب العبادات شيئاً فشيئاً ، وحرم المحرمات شيئاً فشيئاً ،
وتبعه ابن الحاجب على ذلك .

واعلم أن الإمام ذكر هذا الحكم في حادثة كان الرسول عليه الصلاة
والسلام يغليظ فيها زجراً للعرب عن عاداتها ، ثم خفف فيها نوع تخفيف (١)
ولا يلزم من تقديم المتضمن للتخفيف في هذه المسألة لقريظة العدول إلى
التخفيف في نوع ، أن يقدم المتضمن للتخفيف مطلقاً ، كما ظنّه صاحب
الحاصل ، والمصنف ، وحينئذ فليس بين الإمام : والأمدى اختلاف ،
وسياتي في الفروع الزائدة كلام آخر متعلق بهذا .

الرابع : الخبر المروى مطلقاً أي من غير تاريخ يكون راجحاً على الخبر

(١) انظر : الإحكام (٢٧٦ / ٣) والمختصر (٣١٥ / ٢) والمحصل
(٤٦١ / ٢) .

المؤرخ بتاريخ متقدم ، لأن المطلق أشبه بالمتأخر ، وإنما قيد بقوله
بتاريخ متقدم ، لأن التاريخ لو كان مضيئاً لكان الحكم بخلافه كما سياتي :

الخامس : يرجح الخبر المؤرخ بتاريخ مضيق ، أي وارد في آخر عمره
عليه الصلاة والسلام على الخبر المطلق ، لأنه أظهر تأخراً . ومثله الإمام
بأنه ﷺ في مرضه الذي توفي فيه ، صلى بالناس قاعداً والناس قياماً (١)
وهو يقتضى اقتداء القائم بالقاعد . وقال ﷺ « وإذا صلى جالساً ، يعنى
الإمام ، فصلوا جلوساً أجمعين » (٢) وهو يقتضى عدم جواز ذلك ، فرجحنا
الأول لما قلناه .

السادس : إذا أسلم الراويان في وقت واحد ، كإسلام خالد (٣) وعمرو
ابن العاص (٤) ، وعلم أن أحدهما تحمل الحديث بعد إسلامه ، فإن خبره

(١) رواه مالك في الموطأ مرسل (١١ / ١٥٦) قال السيوطي في شرحه :
« قال ابن عبد البر : لم يختلف عن مالك في إرساله هذا الحديث وقد أسنده جماعة
عن هشام عن أبيه عن عائشة ، منهم : حماد بن سلمة ، وابن نصير ، وأبو أسامة ،
قلت : من طريق ابن نصير أخرجه البخاري ومسلم وابن ماجه ، ومن طريق حماد
ابن سلمة أخرجه الشافعي في الام » .

انظر : اختلاف الحديث بهامش الام (١٠٠ / ٧) .

(٢) حديث صحيح رواه البخاري : كتاب الاذان - باب إنما جعل الإمام
ليؤتم به (٦٨٨) كما رواه في كتاب الصلاة - باب : صلاة القاعد (٥٩ / ٢)
والترمذي : باب إذا صلى الإمام قاعداً (تحفة الاحوذى ٢ / ٣٤٧) والنسائي :
كتاب الإمامة - باب : الإتيان بالإمام يصلي قاعداً (٢ / ٧٧) .

(٣) هو : خالد بن الوليد بن المغيرة ، المخزومي القرشي ، الصحابي ، سيف الله
المسلول ، كان بن أشرف قریش وحارب مع المشركين ، ثم أسلم قبل فتح مكة
سنة ٥٧ هـ توفي سنة (٢١ هـ) (الإصابة ١ / ٧٠ - ٧٤) .

(٤) هو : أبو عبد الله : عمرو بن العاص بن وائل السهمي القرشي ، كان من
عظماء العرب وأولى الرأي والحزم ، وكان من أشد الناس على المسلمين حتى أسلم =

راجع على الخبر الذى لا يعلم هل تحمله الآخر فى حال إسلامه أم فى حال كفره ، كما قاله فى المحصول ، قال : لأنه أظهر تأخرا (١) .

الخامس : الترجيح باعتبار اللفظ

قال البيضاوى : « الخامس : باللفظ ، فيرجح الفصيح لا الأفصح ، والخاص وغير المخصص ، والحقيقة والأشبه بها ، فالشرعية ثم العرفية ، والمستغنى عن الإضمار ، والدال على المراد من وجهين ، وبغير وسط ، والمسمى ، إلى علة الحكم ، والمذكور معارضه معه والمقرون بالتهديد .
أقول : الوجه الخامس : الترجيح باللفظ وهو بأمر :

الأول : أن يكون لفظ أحد الخبرين فصيحاً ، واللفظ الآخر ركيكاً بعيداً عن الاستعمال ، فإن الفصيح مقدم إجماعاً للاتفاق على قبوله . قال الإمام : بخلاف الركيك ، فإن منهم من رده ، لأن النبي ﷺ كان أفصح العرب ، فلا يكون ذلك كلاماً له (٢) ، ومنهم من قبله ، وحمله على أن الراوى رواه بلفظ نفسه ، وأما الأفصح فلا يرجح على الفصيح ، خلافاً لبعضهم ، لأن الرجل الفصيح لا يجب أن يكون كلامه أفصح .

الثانى : يرجح الخاص على العام لما تقدم فى موضعه .

الثالث : العام الباقى على عمومته راجع على العام المخصص ، للاختلاف فى حجتيه ، وهذا القسم يستغنى عنه بما سياتى من تقديم الحقيقة على المجاز ، لأن العام المخصص مجاز مطلقاً عند المصنف .

الرابع : ترجيح اللفظ المستعمل بطريق الحقيقة ، على المستعمل

فى هدية الحديبية ، ولاء معاوية على مصر سنة ٣٨ هـ توفى سنة ٤٣ هـ بالقاهرة)

(تاريخ الإسلام للذهبي ٢ / ٢٣٥ وما بعدها) .

(١) انظر : المحصول (٢ / ٤٦٠) .

(٢) انظر : المحصول (٢ / ٤٦١) .

بطريق المجاز ، لأن دلالة الحقيقة أظهر ، وهذا فيما إذا لم يكن المجاز غالباً ، فإن غالب فقيه خلاف سبق فى موضعه .

والخامس : إذا تعارض خبران ، ولا يمكن العمل بأحدهما إلا بارتكاب المجاز ، وكان مجازاً أحدهما أشبه بالحقيقة من مجاز الآخر ، فإنه يرجح عليه لقربه ، وقد مر تمثيل ذلك فى المجلد والمبين .

والسادس : الخبر المشتمل على الحقيقة الشرعية يرجح على الخبر المشتمل على الحقيقة العرفية أو اللغوية ، لأن النبي ﷺ بعث لبيان الشرعيات ، فالظاهر من حاله أنه يخاطب بها ، ثم إن المشتمل على الحقيقة العرفية يرجح على المشتمل على الحقيقة اللغوية ، لاشتهار العرفية وتبادر معناها .

السابع : يرجح الخبر المستغنى عن الإضمار على الخبر المفتقر إليه ، لأن الإضمار على خلاف الأصل ، وهذا القسم أيضاً داخل فى تقديم الحقيقة على المجاز ، لأن الإضمار نوع من المجاز .

الثامن : يرجح الخبر الدال على المراد من وجهين ، على الدال عليه من وجه واحد ، لأن الظن الحاصل من الأول أقوى لتعدد جهة الدلالة .

التاسع : يرجح الخبر الدال على المراد بغير واسطة ، على الدال عليه بواسطة ، لأن قلة الوسائط تقتضى كثرة الظن ، ومثاله قوله عليه الصلاة والسلام : « الأيم أحق بنفسها من وليها » (١) مع قوله عليه الصلاة والسلام

(١) رواه مسلم : كتاب النكاح - باب استئذان الثيب فى النكاح (١٤٢١ / ٦٦) من حديث ابن عباس رضى الله عنهما ، وأبو داود : كتاب النكاح - باب فى الثيب (٢٠٩٨) والترمذى : كتاب النكاح باب ما جاء فى استئثار البكر والثيب (١١٠٨) والنسائى : كتاب النكاح - باب استئذان البكر (٨٤ / ٦) وابن ماجه : كتاب النكاح - باب استئثار البكر والثيب (١٨٧٠) .

« أيما امرأة أنكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل » (١) فإن الأول يدل على صحة نكاحها ، إذا نكحت نفسها بإذن وليها كما يقوله أبو حنيفة ، والثاني يدل على بطلانه كما يقوله الشافعي ، ولكن بواسطة ، وذلك لأنه يدل على البطلان عند عدم الإذن ، وإذا بطل ذلك بطل أيضا مع الإذن ، للاتفاق بين الإمامين على عدم الفصل .

العاشر : يرجح الخبر المومى إلى علة الحكم على الخبر الذى لا يكون كذلك ، لأن إقياد الطباع إلى الحكم المعامل أسرع .

والحادى عشر : الخبر الذى ذكر معه معارضه كقوله عليه الصلاة والسلام : « كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها » (٢) يرجح على ما ليس كذلك ، لأن ترجيحه إنما يكون باعتقاد تأخره عن الخبر الدال على النهى ، وتأخره عنه يقتضى النسخ مرة واحدة ، بخلاف ترجيح الدال على النهى فإنه يقتضى النسخ مرتين ، لأنه لا بد من اعتقاد وروده بعده وحيث أنه يكون ناسخا للإباحة التى فيه ، والإباحة التى فيه ناسخة للنهى فخير عنه ، وهو المشار إليه بقوله « كنت نهيتكم » .

الثانى عشر : الخبر المقرون بالتهديد ، كقوله عليه الصلاة والسلام : « من صام يوم الشك فقد عصى أبا القاسم » (٣) ، راجح على ما ليس كذلك ،

(١) أخرجه أبو داود : كتاب النكاح - باب ما جاء لا نكاح إلا بولي (٢٠٨٣) والترمذى : كتاب النكاح - باب ما جاء لا نكاح إلا بولي (١١٠١) وقال : حديث حسن ، وابن ماجه : كتاب النكاح - باب لا نكاح إلا بولي (١٨٧٩) .

(٢) تقدم تخريجه .

(٣) رواه أبو داود : كتاب الصوم - باب كراهية صوم يوم الشك (٢٣٣٤) من حديث عمار ، والترمذى : كتاب الصوم - باب ما جاء فى كراهية صوم يوم الشك (٦٨٦) والنسائى : كتاب الصيام - باب صيام يوم الشك (١٥٣ / ٤) وابن ماجه : كتاب الصيام - باب ما جاء فى صيام يوم الشك (١٦٤٥) .

لأن إقترانه بالتهديد يدل على تأكيد الحكم الذى تضمنه ، وكذلك لو كان التهديد فى أحدهما أكثر ، كما قاله فى المحصول (١) ، وأمله المصنف تبعاً للحاصل .

السادس : الترجيح بواسطة الحكم

قال البيضاوى : « السادس : بالحكم فيرجح المبنى للحكم الأصل ، لأنه لو لم يتأخر عن الناقل لم يفد ، والمحرم على المبيح لقوله عليه الصلاة والسلام : « ما اجتمع الحلال والحرام إلا وغلب الحرام الحلال ، والاحتياط ، ويعادل الموجب ، ومثبت الطلاق والعناق ، لأن الأصل عدم القيد ونافى الحد لأنه ضرر لقوله عليه الصلاة والسلام : « ادرأوا الحدود بالشبهات » .

أقول : الوجه السادس : الترجيح بالحكم وهو بأمور :

الأول : يرجح الخبر المبنى للحكم الأصل ، أى المقرر لمقتضى البراءة الأصلية ، على الخبر الناقل لذلك الحكم ، أى الراجع كقوله عليه السلام : « من مس ذكره فليتوضأ » (٢) مع قوله : « إن هو إلا بضعة منك » (٣)

(١) انظر المحصول (٢ / ٤٦٤) .

(٢) رواه أبو داود : كتاب الطهارة - باب الوضوء من مس الذكر (١٨١) والترمذى : كتاب الطهارة - باب الوضوء من مس الذكر (٨٢) والنسائى : كتاب الطهارة - باب الوضوء من مس الذكر (١٠٠ / ١) وابن ماجه : كتاب الطهارة - باب الوضوء من مس الذكر (٤٧٩) .

كما رواه مالك والشافعي وابن خزيمة وابن حبان والحاكم وابن الجارود والداؤدى من حديث أبى هريرة - رضى الله عنه - . انظر : نيسل الاوطار

(٢٣٣ / ١) تخريج أحاديث البزدوى ص ١٦٥ .

(٣) رواه النسائى : كتاب الطهارة - باب ترك الوضوء من مس الذكر

(١٠١ / ١) من حديث طلحة بن حبيب ، وابن ماجه : كتاب الطهارة - باب

الرخصة فى مس الذكر (٤٨٣) وأحمد فى المسند (٢٣١٤) .

لأن المبقى متأخر عن الناقل ، إذ لو لم يتأخر عنه لم يكن له فائدة ، لأنه حينئذ يكون وارداً حيث لا يحتاج إليه ، لأن في ذلك الوقت نعرف الحكم بدليل آخر ، وهو البراءة الأصلية والاستصحاب ، وإذا كان متأخر عن الناقل كان أرجح منه ، وهذا الذي اختاره المصنف ذكر الإمام أنه الحق ، ونقل عن الجمهور أنهم رجحوا الناقل ، لأن الناقل يستفاد منه مالا يعلم من غيره ، بخلاف المبقى ، ولأن الأخذ بالمبقى يستدعي تأخر وروده عن الناقل ، وفي ذلك تكثير للنسخ ، لأن الناقل حينئذ يزيل حكم العقل ، ثم المبقى يزيل حكم الناقل ، فيلزم النسخ مرتين (١) .

وأما إذا قدرنا تأخر الناقل وأخذنا به ففيه تقليل للنسخ ، لأن المبقى حينئذ يكون وارداً أولاً لتأكيد حكم العقل ، ثم يرد الناقل بعده لإزالة حكمه ، فيلزم النسخ مرة واحدة .

والجواب عن الأول ما قلناه في الدليل السابق وهو عدم الفائدة .

وعن الثاني : أن رفع حكم الأصل ليس بنسخ لما تقدم في حد النسخ ، فلا يلزم من تقديم المبقى تكثير النسخ .

وأيضاً فلو اعتقدنا تأخر الناقل لكان ناسخاً لحكم ثابت بدليلين ، وهما البراءة الأصلية ، والخبر المؤكد لها بخلاف ما قلناه ، فإنه لا يكون المنسوخ إلا دليلاً واحداً .

الثاني : الخبر الدال على التحريم راجح على الخبر الدال على الإباحة ، كما جزم به المصنف ، واختاره ابن الحاجب (٢) ، وكذلك الأمدى ، ونقله عن أصحابنا ، وعن الأكثرين (٣) ، وقيل : بترجيح الإباحة لاعتضاها

(١) انظر المحصول (٢ / ٤٦٤ ، ٤٦٥) .

(٢) انظر المختصر مع شرح العنبر (٢ / ٣١٢) .

(٣) انظر الإحكام للامد (٣ / ٢٧٣ ، ٢٧٤) .

بالأصل ، حكاه ابن الحاجب (١) ، وقيل : يستويان ، واختاره الفراء (٢) ، ولم يرجح الإمام شيئاً (٣) .

والمراد بالإباحة هنا جواز الفعل وتركه ، ليدخل فيه المكروه والمندوب والمباح المصطلح عليه ، لأن التحريم مرجح على الكل . ولأن الدليلين المذكورين في الكتاب يقتضيان ذلك أيضاً .

احتج القائلون بالتحريم بأمرين :

أحدهما : قوله عليه الصلاة والسلام : « ما اجتمع الحلال والحرام إلا وغلب الحرام على الحلال » (٤) .

(١) المختصر لابن الحاجب (٢ / ٣١٩) .

(٢) انظر : المستصفى (٢ / ١٢٩) .

(٣) انظر المحصول (٢ / ٤٦٨ ، ٤٦٩) .

(٤) قال البيهقي : رواه جابر الجعفي عن الشعبي عن ابن مسعود وفيه ضعف وانقطاع . وقال الزين العراقي في تخريج أحاديث : « منهاج الوصول » ، إنه لا أصل له ، وكذا أخرجه ابن مفلح في أول كتابه في الأصول فيما لا أصل له (كشف الخفا ٢ / ١٧١ ، تخريج أحاديث المنهاج للعراقي ص ٨٧ ، المقاصد الحسنة ص ٥٧٤) وأخرجه عبد الرزاق في المصنف موقوفاً على ابن مسعود ، وذكره الزيلعي شارح السكندر ، في كتاب الصيد مرفوعاً .

انظر : غمز عيون البصائر شرح كتاب الأشياء والنظائر لابن نجيم - للحموي ١ ص ٣٢٥ ط ، دار المكتبة العلمية بيروت .

وأقول : بالرغم مما قيل في سند الحديث ، إلا أن معناه صحيح ، وله ما يؤيده من الأحاديث التي تحت على ترك المشابهة فيه ، مثل قوله - عليه السلام - « وإن الحلال بين وإن الحرام بين ، وبينهما أمور مشبهات لا يعلمن كثير من الناس ، فمن اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه وعرضه . . . » وقوله - عليه السلام - « دعه ما يريك ، إلى ما لا يريك » ، ويثبت على هذا الحديث قاعدة مهمة من قواعد الفقه الكلية ، ونفرع عليها أحكام كثيرة . انظر : (المنهاج للسبكي ١ / ٧٤ ، منهاج العقل للبدخشى ١ / ١٠٢) .

(١٢ - الأسنوى - ٢٣)

الثاني : أن الاحتياط يقتضى الأخذ بالتحريم ، لأن ذلك الفعل إن كان حراماً ففى ارتكابه ضرر ، وإن كان مباحاً فلا ضرر فى تركه .

قوله : « ويعدل الموجب » ، يعنى أن الخبر المحرم يعادله الخبر الموجب ، فإذا ورد دليلان أحدهما يقتضى تحريم شيء ، والآخر يقتضى إيجابه فيتعادلان ، أى يتساويان حتى لا يعمل بأحدهما إلا بمرجح ، لأن الخبر المحرم يتضمن استحقاق العقاب على الفعل ، والخبر الموجب يتضمن استحقاق العقاب على الترك فيتساويان ، وإذا تساويا فيقدم الموجب على الميسح ، لأن المحرم مقدم على الميسح ، كما تقدم والمساوى للمقدم مقدم ، والحكم بالتساوى هو رأى الإمام وأتباعه ، وجزم الأمدى بترجيح المحرم ، لأن اعتناء الشرع بدفع المفساد أكد من اعتناؤه بحلب المصالح .

الثالث : يرجح الخبر المثبت للطلاق أو العتاق ، على الخبر النافى له ، خلافاً لبعضهم ، لأن الأصل عدم القيد ، فالخبر الدال على ثبوت الطلاق أو العتاق دال على زوال قيد النكاح ، أو ملك العيمين ، فيكون موافقاً للأصل ، وحينئذ فيكون أرجح ، وهذا الذى جزم به المصنف جزم به الأمدى حكماً وتعليلاً ، ثم قال : ويمكن أن يقال : بل الثانى أولى ، لأنه على وفق الدليل المقتضى لصحة النكاح ، وإثبات ملك العيمين ، والدليل المقتضى لصحتها راجع على الثانى له (١) .

الرابع : يرجح الخبر الثانى للحد على الخبر الموجب له خلافاً لبعضهم . والدليل عليه أمران :

أحدهما . أن الحد ضرر ، والضرر متفى عن الإسلام ، لقوله عليه الصلاة والسلام « لا ضرر ولا ضرار فى الإسلام » (٢) .

(١) انظر : المحصول (٢ / ٤٦٦ ، ٤٦٧) والإحكام للأمدى (٣ / ٢٧٤ وما بعدها) .

(٢) تقدم ترجمته قريباً .

الثانى : قوله عليه الصلاة والسلام : « ادروا الحدود بالشبهات » (١) فإن ورود الخبر فى نفي الحد إن لم يوجب الجزم بذلك فلا أقل من حصول الشبهة والشبهة تدفع الحد للحديث .

وهذا الذى جزم به المصنف جزم به أيضاً الأمدى ، وابن الحاجب ، ولم يرجح الإمام شيئاً ، بل نقل المذكور هنا عن بعض الفقهاء فقط ، ثم قال : وأنكره المتكلمون (٢) .

السابع : الترجيح بعمل أكثر السلف

قال البيضاوى : « السابع : بعمل أكثر السلف » .

أقول : الوجه السابع الترجيح بالأمر الخارجى كما قاله الإمام ، فيرجح أحد الخبرين على الآخر بعمل أكثر السلف ، خلافاً لبعضهم ، لأن الأكثر يوفق للأصواب مالا يوفق له الأقل ، ولم يرجح الإمام شيئاً ، بل نقل الترجيح بدلاً عن عيسى بن أبان (٣) فقط ، ثم نقل عن آخرين أنه لا يفيد

(١) أخرجه الترمذى : كتاب الحدود - باب ما جاء فى درء الحد (٤ / ٣٣) عن عائشة رضى الله عنها مرفوعاً ، ولفظه : « ادروا الحدود عن المسلمين ما استطعتم ، فإن كان له مخرج فخلوا سبيله ، فإن الإمام أن يخطئ فى العفو خير من أن يخطئ فى العقوبة » .

وقد أخرجه الترمذى موصولاً وموقوفاً وقال : الموقوف أصح .

كما أخرجه الدارقطنى : فى كتاب الحدود (٣ / ٨٤) والبيهقى : كتاب الحدود - باب ما جاء فى درء الحدود بالشبهات (٨ / ٢٣٨) والحاكم فى المستدرک - كتاب الحدود - باب إن وجدتم لمسلم مخرجاً فخلوا سبيله (٤ / ٣٨٤) وقال : صحيح الإسناد ولم يخرجاه (أى البخارى ومسلم) .

(٢) انظر الإحكام للأمدى (٣ / ٢٧٦) والمختصر لابن الحاجب (٢ / ٢١٢ ، ٣١٣) والمحصل (٢ / ٤٦٩) .

(٣) هو : عيسى بن أبان بن صدقة ، أبو موسى ، قاضى فقيه حنفى ، تولى =

ترجيحاً ، لكونه ليس لمجة ، وذكر صاحب الحاصل نهره أيضاً ،
والتعبير بأكثر السلف عبر به الإمام أيضاً ، وهو يقتضى أن مادون ذلك
لا يحصل به الترجيح ، وهو مخالف لما جزم به الأمدى ، واقتضاه كلام
ابن الحاجب ، وهذا في غير الصحابة ، أما الصحابة فإن قول بعضهم كافٍ
في الرجحان كما جزم به الإمام (١) .

الباب الرابع

في ترجيح الأقيسة وهي بوجوه

الأول : بحسب العلة

قال : د الأول : بحسب العلة فترجح المظنة ، ثم الحكمة ، ثم الوصف
العدى ، ثم الحكم الشرعى ، والبسيط ، والوجودى للوجودى ، والعدى
للعدى . .

أقول : لما فرغ المصنف من ترجيح الأخبار شرع في ترجيح بعض
الأقيسة على بعض وهي على خمسة أوجه :

الأول : الترجيح بحسب العلة وهو بأمور :

الأول : يرجح القياس المعلل بالوصف الحقيقي ، الذى هو مظنة
للحكمة ، كالسفر مثلاً على القياس المعلل بنفس الحكمة كالمشقة ونحوها ،
لأن التعليل بالمظنة يجمع عليه بخلاف التعليل بالحكمة كما سبق في موضعه .

الثانى : يرجح التعليل بالحكمة على التعليل بالوصف العدى ، قال
الإمام . لأن العلم بالعدم لا يدعو إلى شرع الحكم إلا إذا حصل العلم
باشتمال ذلك لعدم على نوع مصلحة ، فيكون الداعى إلى شرع الحكم في الحقيقة
هو المصلحة لا العدم ، وحينئذ فيكون التعليل بالمصلحة أولى .

قال : وهذا المعنى وإن كان يقتضى ترجيح الحكمة على الوصف الحقيقي ،
لكن عارضه كون الحقيقي أضبط ، فلذلك قدم عليها ، وقد علم من هذا

= القضاء ، بقم والبصرة وله آراء أصولية انفرد بها ، ومن مؤلفاته في الأصول
د إثبات القياس . . توفي بالبصرة سنة ٢٢١ هـ .

انظر في ترجمته (الفوائد البهية ص ١٥١ ، الأعلام للزركلى ٧٤٩/٢) .

(١) انظر : الإحكام للأمدى (٢٧٧/٣) والمختصر مع الشرح (٢١٦/٢)

والمحصول (٤٧٠/٢) .

ورجحنا التعليل بالحكمة على التعليل بالأوصاف الإضافية والأوصاف التقديرية لكونها عدمية أيضاً .

وفي بعض النسخ زيادة الإضافي بين الحكمة والعدمي ، فقال : ثم الحكمة . ثم الوصف الإضافي ثم العدمي ، وهذه النسخة مخالفة لأكثر النسخ التي اعتمد عليها الشارحون ، ومخالفة لما في المحصول فإن المذكور فيه ما ذكرناه أولاً .

الثالث : يرجح التعليل بالعدم على التعليل بالحكم الشرعي :

قوله : « والبسيط » يعني أن التعليل بالوصف البسيط راجح على التعليل بالوصف المركب ، لأن البسيط متفق عليه ، ولأن الاجتهاد فيه أقل ، فيبعد عن الخطأ بخلاف المركب .

وحكى القاضي عبد الوهاب في المانحصر قولاً : أن العلة الكثيرة الأوصاف أولى . قال : « وعندي أنهما سيان » كذا حكاه عنه القرافي ، وهذا الثالث هو مقتضى كلام إمام الحرمين في البرهان ، وهذا القسم ليس بينه وبين ما قبله من الأقسام ترتيب لكونه نوعاً آخر من التقسيم ، فلذلك أتى المصنف فيه بالواو ومثله أيضاً القسم الذي يليه (١) .

قوله : « والوجودي إلخ » ، أعلم أن الوصف والحكم قد يكونان وجوديين ، وقد يكونان عدميين ، وقد يكون الحكم وجودياً والوصف عدمياً ، وقد يكون بالعكس .

فتعليل الحكم الوجودي بالوصف الوجودي أرجح من الأقسام الثلاثة ، لأن العلية والمعلولية وصفان ثبوتيان فحملهما على المعلوم لا يمكن إلا إذا قدر المعلوم موجوداً ثم يلي هذا القسم في الأولوية ، تعليل العدمي بالعدمي ،

(١) انظر المحصول (٤٧٢/٢) وشرح تنقيح الفصول ص ٤٢٦ ، البرهان

(٢/١٢٧٢) .

وحينئذ فيكون أرجح من تعليل الحكم الوجودي بالعلة العدمية ، ومن العكس للشبهة ، فقوله : « والوجودي للوجودي » ، أي ويرجح الوصف الوجودي لتعليل الحكم الوجودي على الأقسام الثلاثة .

وقوله : « ثم العدمي للعدمي » ، أي يرجح على القسمين الباقيين ، وتوقف الإمام في الترجيح بين تعليل الحكم العدمي بالوجودية وعكسه ، وتابعه عليه صاحب التحصيل ، فلذلك يسكت عنه المصنف (١) ، لكن جرم صاحب الحاصل بأن تعليل العدمي بالوجودي أولى من عكسه ، وأعلم أن قول الإمام : إن العلية والمعلولية يترتبان ممنوع ، فإنهما عدميان كما صرح هو به في غير موضع ، لكونهما من النسب والإضافات .

الثاني : الترجيح باعتبار دليل العلة

قال : « الثاني بحسب دليل العلية ، يرجح الثابت بالنص القاطع ، ثم الظاهر اللام ثم إن والباء ، ثم بالمناسبة الضرورية الدينية ، ثم الدنيوية ، ثم التي في حيز الحاجة الأقرب اعتباراً فالأقرب » ثم الدوران في محل ، ثم في محلين ، ثم في السبر ، ثم الشبه ، ثم الإيماء ثم الطرد .

أقول : الوجه الثاني : الترجيح بحسب الدليل الذي يدل على علية الوصف لحكم الأصل ، كالنص ، والمناسبة ، والدوران ، والسبر ، والشبه ، والإيماء ، والطرد وغيرها ، وهو على أقسام :

الأول : يرجح القياس الذي يثبت علية وصفة ، بالنص القاطع على الذي يثبت عليته بالنص الظاهر ، لأن القاطع لا يحتمل غير العلية ، بخلاف الظاهر ، والإجماع في ذلك مالحق بالنص القاطع .

الثاني : يرجح القياس الذي يثبت علية وصفة بألفاظ ظاهرة ، على ماثبت بغيره كالمناسبة ونحوها ، لكونه منصوحاً عليه من الشارع ، وأما الباقية فتأبته بالاجتهاد .

(١) انظر : المحصول (٤٧٣/٢) ، والتحصيل (٢/٢٧٢) .

ثم إن الألفاظ الظاهرة هي « اللام » ، وأن ، والباء ، ، فأقواها « اللام » ، لأنها أظهر . قال الإمام : وأما الباء ، وإن ، ففي المقدم منهما احتمال وكلام المصنف يقتضي أنهما متساويان (١) .

وقد تقدم إيضاح ذلك كله أيضاً في أوائل القياس .

الثالث : يرجح القياس الذي ثبتت عليه وصفه بالمناسبة على الدوران وغيره مما بقي ، لأن المناسبة لا تنفك عن العلية ، وأما الدوران فقد لا يدل عليها كالتضاييق ونحوه مما تقدم ذكره ، ثم إن المناسبة قد تكون من الضروريات الخمس المتقدم ذكرها في القياس ، وقد تكون من الحاجيات ، ويعبر عنه بالمصلحيات ، وقد تكون من التحسينات ، ويعبر عنه بالثبات ، فترجح الضروريات ، ثم الحاجيات ثم الثبات ، والمكمل لكل قسم ملحق به كما قاله ابن الحاجب ، فالمكمل للضروري مقدم على الحاجي ، والمكمل للحاجي مقدم على التحسيني ، ولهذا وجب في قليل الخمر ما وجب في الكثير المسكر ، وترجح الضرورية الدينية على الضرورية الدنيوية ، لأن ثمرة الدينية هي السعادة الأبدية التي لا يبادلها شيء ، ولم يتعرض الإمام ، وصاحب التحصيل إلى المرجح من أقسام الضروريات ، وقد تعرض له الأمدى ، وابن الحاجب وغيرهما فقالوا : ترجح مصلحة الدين ثم النفس ، ثم النسب ، ثم العقل ، ثم المال ، وتعرض صاحب الحاصل إلى القسم الأول فقط ، وهو ترجيح الدين على غيره ، فلذلك ذكره المصنف دون ما عداه وحكى ابن الحاجب مذهباً أن مصلحة الدين مؤخرة عن الكل ، لأن حقوق الأدميين مبينة على المشاحة (٢) .

واعلم أن الوصف المناسب قد يناسب نوعه من نوع الحكم ، وقد

يناسب نوعه جنس الحكم ، وقد يكون بالعكس ، وقد يناسب جنسه جنس الحكم ، قال الإمام : فالأول مقدم على الأقسام الباقية ، والثاني والثالث كالمعارضين ، وهما مقدمان على الرابع ، قال وترجيح المناسبة الجلية على الخفية ، وما ثبت اعتبار جنسه القريب على ما ثبت اعتبار جنسه البعيد (١) ، وإلى ذلك كله أشار المصنف بقوله : « الأقرب اعتباراً فالأقرب » .

الرابع : يرجح القياس الذي ثبتت عليه وصفه بالدوران على الذي ثبتت عليه بالصبر أو غيره ، من الطرق الباقية لأن العلية المستفادة من الدوران مطردة منهكسة بخلاف غيره من الطرق ، ومنهم من قدمه على المناسبة .

ثم إن الدوران قد يكون في محل واحد وهو أن يحدث حكم في محل لحدوث صفة فيه ، ويفتقد ذلك الحكم عن ذلك المحل بزوال ذلك الوصف عنه ، كدوران الحرمة مع الإسكار في ماء العنب وجوداً وعدمه ، وقد يكون في محلين كاستدلال العنفي على وجوب الزكاة في الحل بدوران وجوب الزكاة مع الذهب وجوداً في المضروب ، وعندما في الثبات ، فالدوران في محل أرجح في العلية من الدوران في محلين ، لأن احتمال الخطأ لما فيه أقل .

الثالث : الترجيح باعتبار دليل الحكم

قال : « الثالث : بحسب دليل الحكم ، فيرجح النص ، ثم الإجماع .

الرابع : بحسب كيفية الحكم وقد سبق .

الخامس : موافقة الأصول في العلة والحكم والإطراد في الفروع .

(١) انظر : المحصول (٢ / ٤٨٠) .

(١) انظر المحصول (٢ / ٤٧٦) .

(٢) انظر المختصر مع الشرح (٢ / ٣١٧) والإحكام للأمدى (٣ / ٢٨٧) .

والمختصر (٢ / ٣١٧) .

أقول : الوجه الثالث : الترجيح بحسب دليل حكم الأصل ، فيرجح من القياسين المتعارضين ما ترجح دليل حكم أصله على دليل حكم الأصل الآخر بأحد المرجحات المذكورة في الباب قبله أو بغيره من المرجحات ككونه مجمعاً عليه أو خاصاً أو غير ذلك ، وهذا إنما يمكن في الدلالة الظنية ، لما علمت أنه لا ترجيح بين القطعيات ، ولا بين القطعي والظني ، ثم إن كانت تلك الأدلة الظنية من باب الأحاد أمكن ترجيح بعضها على بعض بالمتن وبالسند . وإن كانت متواترة لم يمكن الترجيح إلا بالمتن خاصة كما قاله في المحصول (١) ، وهو ظاهر .

ثم ذكر المصنف أنه يرجح القياس الذي ثبت حكم أصله بالنص ، كتاباً كان أو سنة ، على القياس الذي ثبت حكم أصله بالإجماع ، ويرجح الإجماع على غيره كالقياس ، إن جوزنا حكم الأصل به وتوجيه الثاني ظاهر ولذلك سككت عنه المصنف . وأما الأول فتوجيهه : أن الإجماع فرع عن النص ، لأن حججه إنما ثبتت بالأدلة اللفظية ، ولا شك أن الأصل مقدم على الفرع ، وهذا الذي جزم به أبداه الإمام اشتمالاً فقط ، فإنه نقل عن الأصوليين تقديم الإجماع على النص ، محتجين بأن الأدلة اللفظية قابلة للتخصيص والتأويلات ، بخلاف الإجماع ثم قال ، وهذا مشكل ، وعالله بما قلناه من كونه فرعاً له (٢) .

الرابع : الترجيح بحسب كيفية الحكم

الوجه الرابع : الترجيح بحسب كيفية الحكم وقد سبق بيانه في ترجيح الأخبار في الوجه السادس منه ، وحينئذ فيرجح القياس : المحرم على القياس المبيح ، والمثبت للطلاق والعق على النافي لهما ، والمبني لحكم الأصل على

الناقل ، وهذا الأخير قد عكسه في المحصول سهواً منه ، فإنه أحاله على ما تقدم ، والذي تقدم هو العكس ، ويستوى القياس الموجب والمحرم كما تقدم أيضاً .

الترجيح بأمور أخرى

الوجه الخامس : الترجيح بأمور أخرى وهي ثلاثة :

أولها ، وثالثها : من قسم العلة ، وثانيها : من قسم الحكم ، فكان ينبغي ذكر كل واحد منها في موضعه .

الأول : موافقة الأصول في العلة ، وهو أن يشهد لعلة أحد القياسين أصول كثيرة كما قاله الإمام ، لأن شهادة كل واحد من تلك الأصول دليل على اعتبار تلك العلة ، ولا شك في الترجيح بكثرة الأدلة .

الثاني : موافقة الأصول في الحكم لما تقدم في العلة ، قال الإمام : وشهادة الأصول بذلك قد يراد بها أن يكون جنس ذلك الحكم ثابتاً في الأصول ، وقد يراد بها دلالة الأدلة على ذلك الحكم .

الثالث : الاطراد في الفروع ، فيرجح القياس الذي تكون العلة فيه مطردة ، أي مثبتة للحكم في كل الفروع على القياس الذي لا تكون العلة فيه مطردة ، بل مثبتة للحكم في بعض الفروع دون بعض ، لأن المطردة يجمع عليها ، بخلاف المنقوضة ، وعالله الإمام : بأن الدال على الحكم في كل الفروع يجرى مجرى الأدلة الكثيرة ، لأن العلة تدل على كل واحد منها ، ويوجد من هذا الدليل ترجيح العلة التي فروعها أكثر من العلة الأخرى (١) .

(١) المصدر السابق ص ٤٨٦ وما بعدها .

(١) انظر : المحصول (٢ / ٤٨٣) .

(٢) المصدر السابق .

الكتاب السابع

في الاجتهاد والإفتاء

وفيه بابان

الباب الأول

في الاجتهاد

قال: « وهو استفراغ الجهد في درك الأحكام الشرعية وفيه فصلان » .
أقول: الاجتهاد في اللغة عبارة عن استفراغ الوسع في تحصيل الشيء، ولا يستعمل إلا فيما فيه كلفة ومشقة، تقول: اجتهدت في حل الصخرة، ولا تقول: اجتهدت في حل النواة، وهو مأخوذ من الجهد - بفتح الجيم وضمة - وهو الطاقة .

وفي الاصطلاح: ما ذكره المصنف، وسبقه إليه صاحب الحاصل .
فقوله: « استفراغ الجهد » جنس، وقوله: « في درك الأحكام » خرج به استفراغ الجهد في فعل من الأفعال، ودركها أعم من أن يكون على سبيل القطع أو الظن .

وقوله: « الشرعية » خرج به اللغوية، والعقلية، والحسية، ودخل فيه الأصولية، والفروعية إلا أن يكون المراد بالأحكام الشرعية ما تقدم في أول الكتاب، وهو خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين بالافتضاء أو التخيير، فإنه لا يدخل فيه الاجتهاد في المسائل الأصولية .

وقال بعضهم الاجتهاد اصطلاحاً: هو استفراغ الجهد في طلب شيء من الأحكام على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد فيه، وهذا أعم من تعريف المصنف لأنه يدخل فيه الاجتهاد في العلوم اللغوية وغيرها، لكن فيه تكرار، فإن استفراغ الجهد - من عن ذكر العجز عن الزيادة .
وقال ابن الحاجب: هو استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي، وفيه نظر لما سيأتي من عدم اشتراط الفقه في المجتهد .

وقال في المحصول: الاجتهاد في عرف الفقهاء هو: استفراغ الوسع في النظر فيما لا يلحقه فيه لوم، مع استفراغ الوسع فيه، وهذا الحد فاسد لاشتماله على التكرار، ولأنه يدخل فيه ما ليس باجتهاد في عرف الفقهاء، كالاجتهاد في العلوم اللغوية، والعقلية، والحسية، وفي الأمور العرفية، وفي الاجتهاد في قيم المتلفات، وأروش الجنائيات، وجهة القبلة، وطهارة الأواني، والثياب .

واعلم أن تعريف الاجتهاد يعرف منه تعريف المجتهد والمجتهد فيه .
فالمجتهد هو: المستفرغ وسعه في درك الأحكام الشرعية .
والمجتهد فيه: كل حكم شرعي ليس فيه دليل قطعي، كذا قاله الأمدى هنا، والإمام بعد الكلام على شروط الاجتهاد (١) .

(١) انظر: المختصر مع الشرح (٢ / ٣٨٩) والمحصل (٢ / ٨٩) وما بعدها
والإحكام للأمدى (٣ / ٢٠٦) .

الفصل الأول

في المجتهدين وفيه مسائل

المسألة الأولى

في اجتهاد النبي صلى الله عليه وسلم

قال البيضاوي : « الأولى : يجوز له عليه الصلاة والسلام أن يجتهد لعموم (فاعتبروا) ووجوب العمل بالراجح ، ولأنه أشق وأدل على الفطانة فلا يتركه ، ومنعه أبو علي ، وابنه بقوله تعالى : (وما ينطق عن الهوى) قلنا : مأمور به فليس بهوى ، ولأنه ينظر الوحي قلنا : ليحصل اليأس عن النص ، أو لأنه لم يجد أصلاً يقيس عليه .
« فرع ، لا يخطئ اجتهاده وإلا وجب اتباعه » .

أقول : اختلفوا في جواز الاجتهاد للنبي ﷺ على عدة مذاهب :

فذهب الجمهور إلى جوازه ، ونقله الإمام عن الشافعي ، واختاره المصنف ، وهو مقتضى اختيار الإمام أيضاً ، لأنه استدل له وأجاب عن مقابله .

وذهب أبو علي الجبائي ، وابنه أبو هاشم إلى المنع .

وحكى في المحصول قولاً ثالثاً ، أنه يجوز فيما يتعلق بالحروب دون غيرها .

ورابعاً : نقله عن أكثر المحققين ، وهو التوقف في هذه الثلاثة .

وإذا قلنا بالجواز ، فقال الغزالي : قيل : وقع ، وقيل : لا ، وقيل : بالوقف ، والأول وهو الوقوع اختاره الأمدى ، وابن الحاجب ، وهو مقتضى اختيار الإمام وأتباعه ، فإن الأدلة التي ذكروها تدل عليه .
ومحل الخلاف في الفتاوى ، أما الأفضلية فيجوز الاجتهاد فيها بالإجماع .

قال الغزالي : وإذا اجتمع النبي ﷺ ففاس فرعا على أصل ، فيجوز القياس على هذا الفرع ، لأنه صار أصلاً بالنص ، قال : وكذلك لو أجمعت الأمة عليه (١) .

أدلة القائلين بالجواز

استدل المصنف على الجواز بأربعة أوجه :

الأول : أن الله تعالى أمر أولى الألبصار به (٢) ، وكان ﷺ أعظم الناس بصيرة ، وأكثرهم خبرة بشروط القياس ، وذلك يقتضى إندراجهم في عموم الآية ، فيكون مأموراً بالقياس ، وحينئذ فيكون فاعلاً له صيانة لهصمته عن ترك المأمور به .

الثاني : إذا غلب على ظنه ﷺ ، أن الحكم في صورة معلل بوصف ثم علم أو ظن حصول ذلك الوصف في صورة أخرى ، فإنه يلزم أن يحصل له الظن بأن حكم الله تعالى في تلك الصورة حكمه في الصورة الأولى ، وحينئذ فيجب عليه أن يفعل بمقتضاه ، لأن الأصل المقرر في بداهة العقول وجوب العمل بالراجح .

(١) انظر : المحصول (٤٨٩/٢) وما بعدها (والإحكام للأمدى (٣ / ٣٠٦ وما بعدها) والمختصر مع الشرح (٢ / ٣٩١) .
(٢) وذلك في قوله تعالى في سورة الحشر ٢ : (. . . فاعتبروا يا أولى الألبصار) .

الثالث : أن العمل بالاجتهاد أشق من العمل بالنص ، لأنه يحتاج إلى أعقاب النفس في بدل الوسع ، فيكون أكثر ثواباً لقوله ﷺ لعائشة : « أجرك على قدر نصبك » (١) فلو لم يعمل النبي ﷺ به ، مع أن بعض أمته قد عمل به لكان يلزم اختصاص بعض أمته بفضيلة لم توجد فيه وهو ممتنع .

الرابع : وهو قريب مما قبله أو هو معه دليل واحد ، أن العمل بالاجتهاد أدل على الفطانة ، وجودة القرينة من العمل بالنص قطعاً ، فيكون العمل به نوعاً من الفضل فلا يجوز خلو الرسول عليه الصلاة والسلام منه ، لكونه جامعاً لأنواع الفضائل .

أدلة المانعين

ذكر المصنف للمانعين دليلين :

أحدهما : قوله تعالى : (وما ينطق عن الهوى . إن هو إلا وحى يوحى) (٢) فإنه يدل على أن الأحكام الصادرة عنه عليه الصلاة والسلام كانت بالوحى .

والجواب : أنه لما أمر بالاجتهاد وتبليغ مقتضاه لم يكن ذلك نطقاً بغير الوحى .

الدليل الثانى : لو جاز له ﷺ أن يجتهد في الأحكام الشرعية لكان يمتنع عليه تأخير فصل الخصومات والمعاينات إلى نزول الوحى ، لأن القضاء على الفور ، وقد تمكن منه بالاجتهاد ، لكنه آخر في الظاهر واللعمان .

(١) حديث صحيح رواه البخارى : كتاب العمرة - باب أجر العمرة على قدر النصب (١٧٨٧) ومسلم كتاب الحج - باب بيان وجوه الإحرام

(١٢١١ / ١٢٦ ، ١٢٧) .

(٢) سورة النجم الآية ٣ ، ٤ .

وأجاب المصنف : بأن العمل بالقياس مشروط بفقدان النص ولو جوزه أصل يقاس عليه ، وحينئذ فنقول وبما كان انتظاره الوحى لى يحصل له اليأس عن النص ، وذلك بأن يصبر مقدراً يعرف به أن الله تعالى لا ينزل فيه وحياً ، أو ينتظر لأنه لم يجد أصلاً يقىس عليه .

فرع : هل يجوز الخطأ على الرسول - ﷺ - ؟

قوله : « فرع ... إلخ » ، هذا البحث مبنى على جواز الاجتهاد للرسول عليه الصلاة والسلام ، فذلك عبر عنه بالفرع ، والذي جزم به المصنف من كونه لا يخطئ . اجتهداه ، قال الإمام : إنه الحق (١) ، واختار الأمدى ، وابن الحاجب أنه يجوز الخطأ ، بشرط أن لا يقر عليه ، ونقله الأمدى عن أكثر أصحابنا ، والحنابلة ، وأصحاب الحديث (٢) .

احتج المانعون بأننا مأمورون بإتباعه ﷺ ، فلو جاز عليه الخطأ لوجب علينا إتباعه فيه .

وهذا ضعيف ، لأن الخصم يمنع أن يقر على الخطأ حتى يضى زمان يمكن إتباعه فيه ، ويوجب التنبيه عليه قبل ذلك ، فلا يتصور وجوب إتباعه فيه .

صلتنا ، لكنه منقوض بوجوب إتباع العامى الملقى .

واحتج الأمدى بأشياء منها قوله تعالى : (عفا الله عنك لم أذنت لهم) (٣) وقوله تعالى فى حق أسارى بدر : (ما كان لنبي أن يكون له أسرى حتى يثخن فى الأرض) (٤) فإن عمر قد أشار بقتلهم ، فلم يقتلهم النبي

(١) انظر : المحصول (٢ / ٤٩٣) .

(٢) انظر الإحكام للأمدى (٣ / ٢٤١) .

(٣) سورة التوبة من الآية ٤٣ .

(٤) سورة الانفال من الآية ٦٧ .

(١٣ - الأسنوى - ٢٣)

صلى الله عليه وسلم (١). وبقوله عليه الصلاة والسلام : « إنما أحكم بالظاهر » (٢).

المسألة الثانية

في اجتهاد غير الرسول ﷺ في حياته

قال : « الثانية : يجوز للعائدين عن الرسول وفاقاً للحاضرين أيضاً ، إذ لا يمتنع أمرهم به ، قيل : عرضة للخطأ . قلنا : لانسلم بعد الإذن ، ولم يثبت وقوعه » .

أقول : اختلفوا في جواز الاجتهاد لأمة النبي ﷺ في زمنه على عدة مذاهب :

أحدها : يجوز مطلقاً .

والثاني : يمتنع مطلقاً .

والثالث : يجوز للعائدين من القضاة ، والولاة ، دون الحاضرين .

والرابع : إن ورد فيه إذن خاص جاز وإلا فلا .

والخامس : أنه لا يشترط الإذن ، بل يكفي السكوت مع العلم بوقوعه .

قال : واختلف القائلون بالجواز في وقوع التعبد به ، فمنهم من قال : وقع التعبد به . ومنهم من توقف فيه مطلقاً ، ومنهم من توقف في الحاضر

(١) رواه الإمام أحمد في المسند (٣ / ٢٤٣) من حديث أنس بن مالك .

وانظر القصة في : أحكام القرآن لابن العربي (٢ - ٨٧٩ - ٨٨١) صحيح مسلم

(٣ / ١٣٨٥) تحفة الأحوذى (٥ / ١٨٥) تخريج أحاديث البردوى

ص ٢٨٠ ، تفسير الطبري (١٠ / ٤٢) وابن كثير (٣ / ٣٤٥) والقرطبي

(٨ / ٤٥) .

(٢) تقدم الكلام عليه قريباً .

هون الغائب . والمختار جوازه مطلقاً ، وإن ذلك مما وقع مع حضوره وعيبته ظناً لا قطعاً ، وذكر الغزالي ، وابن الحاجب نحوه أيضاً واختار الإمام جوازه مطلقاً (١) .

وأما الوقوع فنقل عن الأكثرين أنهم قالوا به في حق الغائب لقضية معاذ (٢) ، وأنهم توقفوا فيه في حق الحاضرين .

إذا علمت ما قلناه ، علمت أن ما نقله المصنف من الاتفاق على جوازه للغائب ممنوع ، وعبارة الإمام أنه جائز بلا شك .

أدلة القائلين بالجواز في حق الحاضرين

استدل المصنف على جوازه في حق الحاضرين بأنه لا يمتنع أمرهم به ، أى لا يمتنع عقلاً ولا شرعاً أن يقول الرسول للحاضرين عنده : قد أوحى إلى أنكم مأمورين بالاجتهاد ، والعمل به ، فإن ذلك لا يلزم منه محال ، لالذاته وهو ظاهر ، ولا لغيره ، إذ الأصل عدمه ، فن يدعيه فعليه البيان .

أدلة المانعين

استدل المانعون بأن الاجتهاد عرضة للخطأ بلا شك ، والنص آمن منه ، وسلوك السبيل المخوف مع القدرة على سلوك الآمن قبيح عقلاً .

والجواب : لانسلم أن الاجتهاد تعرض للخطأ بعد إذن الشارع فيه ، فإذ لم قال للكلف : أنت مأمور بالاجتهاد ، وبالعقل به ، صار آمناً من الخطأ ، لأنه حينئذ يكون آتياً بما أمر به .

(١) انظر المستصفى (٢ / ١٠٣ ، ١٠٤) والمختصر (٢ / ٣٩٢) والمحصول

(٢ / ٢٩٤) .

(٢) يقصد حديث « معاذ ، رضى الله عنه - حين قال له رسول الله - ﷺ -

لما بعثه اليمن : « كيف تقضى إذا عرض لك قضاء ، ؟ وقد تقدم تخريجه .

وجوابه : أن الرفع قد يكون لسهولة النص ، أو لأنه لم يظهر لهم في الاجتهاد شيء .

أدلة القائلين بالوقوع

واحتج القائلون بالوقوع بأمرين :

أحدهما : تحكيم سعد بن معاذ (١) في بني قريظة ، وعمر بن العاص (٢) ، وعقبة بن عامر (٣) ليحكما بين رجلين (٤) .

(١) هو : سعد بن معاذ بن النعمان الأنصاري الأشجلى . سيد الأوس ، أسلم على يد مصعب بن عمير قبل الهجرة ، شهد بدرأ وأحداً والخندق ، وتوفي بعدها على أثر جرح أصابه فقال رسول الله - ﷺ - : « اهتز عرش الرحمن لموت سعد بن معاذ » (الإصابة ٣ / ٢٨٧ أسد الغاية ٢ / ٣٧٣) .

وقصة تحكيم سعد بن معاذ في بني قريظة أخرجها البخاري : كتاب المناقب - باب مناقب سعد بن معاذ رضي الله عنه (٥ / ٤٤) من حديث أبي سعيد الخدري - كما أخرجها في كتاب المغازي - باب مرجع النبي - ﷺ - من الأحزاب (٤١٢١) ومسلم : كتاب الجهاد - باب : جواز قتل من نقض العهد (١٣٨٩ / ٣) حديث رقم (١٧٦٨) .

(٢) تقدمت ترجمته .

(٣) هو : عقبة بن عامر بن عيسى بن مالك الجهني ، صحابي جليل ، شهد صفين مع معاوية ، توفي سنة ٥٨ هـ ، (حلية الأولياء ٢ / ٨ والأعلام ٥ / ٣٧) .

(٤) وقصة تحكيمهما :

أما تحكيم عمرو : فأخرجه الإمام أحمد في مسنده (٤ / ٢٠٥) مرفوعاً ، بلفظ : « جاء إلى النبي - ﷺ - خصمان يختصمان » فقال لعمر : اقض بينهما يا عمرو ، فقال : أنت أولى بذلك مني يا رسول الله . قال : إن قضيت بينهما فأصبحت القضاء فلك عشر حسنات ، وإن أنت اجتهدت فأخطأت فلك حسنة ، وأخرجه ابن حزم في الإحكام (٦ / ٧٦٦) وأخرجه الإمام أحمد في مسنده أيضاً من =

ممكناً أجاب به الإمام وأتباعه ، فتبعهم المصنف ، وهو ضعيف . لأن الإذن في الاجتهاد لا يمنع من وقوع الخطأ فيه ، بل إنما يمنع من التأنيب (١) .

والأولى في الجواب أن يقال : لا نسلم أنه قادر على تحصيل النص ، فإنه قد يسأل عن الواقعة فلا يرد فيها شيء ، بل يؤمر فيها بالاجتهاد .

سلناه ، لكن لا نسلم أن ترك العمل بمقتضى الاحتياط قبيح : سلناه ، لكنه فرع عن قاعدة التحسين والتقبيح العقليين .

وقوله : « ولم يثبت وقوعه » هو عائد إلى المسألة التي قبله ، وهو الحاضر ولا ينبغي إعادته إلى الغائب أيضاً ، فإنه مع كونه مخالفاً للظاهر فإنه مخالف لرأى الأكثرين ، والذي مال إليه كما تقدم إيضاحه .

وإذا علمت هذا فنقول : أما الوقوع للغائب ، فدليلة قصة معاذ لما بعثه إلى اليمن ، وأما التوقف في حق الحاضر فيظهر بذلك أدلة الفريقين ، وذكر جوابها كما فعله الإمام .

أدلة المانعين من اجتهاد الحاضرين

احتج المانعون بوجهين :

أحدهما : أن الصحابة لو اجتهدوا في عصره عليه الصلاة والسلام لنقل .

وجوابه : أن عدم النقل قد يكون لقلته ، ثم إنه معارض بقصة سعد وغيره كما سيأتي :

الثاني : أنهم كانوا يرفعون الحوادث إليه ، ولو كانوا مأمورين بالاجتهاد لم يرفعوها .

(١) راجع : المحصول (٢ / ٤٩٤) .

وجوابه : أن ذلك من أخبار الأحاد فلا يجوز التمسك به إلا في مسألة عملية وهذه المسألة لا تتعلق لها بالعمل .

الثاني : قوله تعالى : (وشاورم في الأمر) (١) .

وجوابه : أن ذلك كان في أول الحروب ، ومصالح الدنيا لا في أحكام الشرع .

شروط المجتهد

قال : « الثالثة : لا بد له أن يعرف الكتاب ، والسنة ما يتعلق بالأحكام ، والإجماع ، وشرائط القياس ، وكيفية النظر ، وعلم العربية ، والناسخ والمنسوخ ، وحال الرواة ، ولا حاجة إلى الكلام والفقه لأنه نتيجه » .
أقول : شرط الاجتهاد كون المكلف متمكناً من استنباط الأحكام الشرعية ، ولا يحصل هذا التمكن إلا بمعرفة أمور :

أحدها : كتاب الله تعالى ، ولا يشترط معرفة جميعه كما جزم به الإمام وغيره ، بل يشترط أن يعرف منه ما يتعلق بالأحكام وهو خمسمائة آية ، كما قاله الإمام .

== حديث عقبة بن عامر - رضى الله عنه - مرفوعاً - غير أنه قال فيه : « فإن اجتهدت فأصبت القضاء فلك عشرة أجور ، وإن اجتهدت فأخطأت فلك أجر واحد » .

وأخرجه الحاكم : كتاب الأحكام - (٨٨ / ٤) يمثل لفظ الإمام أحمد عن عقبة وقال : « هذا حديث صحيح الإسناد » .

وأخرجه عنه الدارقطني في سننه : أول الإقضية والأحكام (٢٠٣ / ٤) .
وقد ضعف المحدثون طرف هذا الحديث ، انظر : فتح الباري (٣ / ٣١٨)
بجمع الزوائد (٤ / ١٩٥) .

(١) سورة آل عمران من الآية ١٥٩ .

ولا يشترط حفظه عن ظهر القلب ، بل يكفي أن يكون عارفاً بمواقفه حتى يرجع إليه في وقت الحاجة .

والافتقار على بعض القرآن مشكل ، لأن تمييز آيات الأحكام من غيرها متوقف على معرفة الجميع بالضرورة ، وتقليد الغير في ذلك ممنوع ، لأن المجتهدين متفاوتون في استنباط الأحكام من الآيات ، لا جرم أن القيرواني في المستوعب نقل عن الشافعي : أنه يشترط حفظ جميع القرآن ، وهو مخالف لكلام الإمام .

الثاني : سنة رسول الله ﷺ ، ولا يشترط أيضاً فيها الحفظ ، ولا معرفة الجميع كما تقدم .

الثالث : الإجماع ، فينبغي أن يعرف المسائل المجمع عليها ، حتى لا يفتى بخلاف الإجماع ، وليس المراد حفظ تلك المسائل كما نبه عليه الغزالي ، بل طريقه كما قاله الإمام : أن لا يفتى إلا بشيء يوافق قول بعض المجتهدين ، أو يغلب على ظنه أنها واقعة متولدة في هذا العصر ، لم يكن لأهل الإجماع فيها خوض (١) .

الرابع : القياس ، فلا بد أن يعرفه ، ويعرف شرائطه المعتبرة ، لأنه قاعدة الاجتهاد ، والموصل إلى تفاصيل الأحكام التي لا حصر لها .

الخامس : كيفية النظر ، فيشترط أن يعرف شرائط الحدود والبراهين ، وكيفية تركيب مقدماتها ، واستنتاج المطلوب منها ليأمن من الخطأ في نظره .

السادس : علم العربية ، من اللغة ، والنحو ، والتصريف ، لأن الأدلة من الكتاب ، والسنة عربية الدلالة ، فلا يمكن استنباط الأحكام منهما إلا بفهم كلام العرب ، أفراداً وتركيباً ، وعن هذه الجهة يعرف العموم والخصوص ، والحقيقة والحجاز ، والإطلاق والتقييد وغيره مما سبق .

(١) انظر في هذه المسألة : (المحصول ٢/٤٩٧، ٤٩٨، والمتصفح ٢/١٠١، ١٠٢) .

السابع : معرفة الناسخ والمنسوخ ، لكلا يحكم بالمنسوخ المقروك .

الثامن : حال الرواة فلا بد من معرفة حالهم في القوة والضعف ، ومعرفة طرق الجرح والتعديل ، لأن الأدلة لا إطلاع لنا عليها إلا بالنقل ، فلا بد من معرفة الثقة وأحوالهم ، ، ليعرف المنقول الصحيح من الناسخ ، قال الإمام : والبحث عن أحوال الرواة في زماننا مع طول المدة وكثرة الوسائط كالمعتذر ، فالأولى الاكتفاء بتعديل الأمة كالبخاري (١) ونحوه ، قال : فظهر بما ذكرناه أن أهم العلوم للمجتهد علم أصول الفقه (٢) .

قوله : « ولا حاجة ، أى لا يحتاج المجتهد » إلى علم الكلام ، لإمكان استفادة الأحكام الشرعية من دلائلها من جزم بحقيقة الإسلام على سبيل التقليد ، ولا إلى التفاريع الفقهية . أى مما ولده المجتهدون بعد انصافهم بالاجتهاد ، لأنه نتيجة الاجتهاد ، فلا يكون شرطاً فيه ، وإلا لزم توقف الأصل على الفرع وهو دور ،

وشرط الإمام : أن يكون عارفاً بالدليل العقلي ، كالاستصحاب ، وعارفاً بأننا مكلفون به (٣) ، وأهمه المصنف .

قال في المحصول : والحق أن صفة الاجتهاد قد تحصل في فن دون فن ، بل في مسألة دون مسألة خلافاً لبعضهم (٤) .

(١) هو : محمد بن إسماعيل بن إبراهيم الجعفي البخاري ، أبو عبد الله ، الإمام الحافظ الشهير . صاحب « الجامع الصحيح » ، و « الأدب المفرد » وغير ذلك . توفي سنة ٢٥٦ هـ .

انظر في ترجمته : (تهذيب الاسماء واللغات ١ / ٦٧ ، وفيات الأعيان ٣ / ٣٢٩ ، شذرات الذهب ٢ / ١٣٤) .

(٢) انظر : المحصول (٢ / ٤٩٨ ، ٤٩٩) .

(٣) المصدر السابق ص ٤٩٧ .

(٤) نفس المصدر ٤٩٩ .

الفصل الثاني

في حكم الاجتهاد

وهل كل مجتهد مصيب

قال : اختلف في تصويب المجتهدين بناء على الخلاف في أن لكل صورة حكماً معيناً ، وعليه دليل قطعي أو ظني ، والمختار ما صح عن الشافعي رضي الله عنه : أن في الحادثة حكماً معيناً عليه أمانة ، من وجدها أصاب ، ومن فقدتها أخطأ ، ولم يأثم ، لأن الاجتهاد مسبوق بالدلالة ، لأنه طلبها ، والدلالة متأخرة عن الحكم ، فلو تحقق الاجتهادان لاجتمع النقيضان ، ولأنه قال عليه الصلاة والسلام : « من أصاب فله أجران ، ومن أخطأ فله أجر » ، قيل : لو تعين الحكم فالمخالف له لم يحكم بما أنزل الله ، فيفسق ، ويكفر لقوله تعالى : (ومن لم يحكم إلخ) قلنا : لما أمر بالحكم بما ظنه وإن أخطأ حكم بما أنزل الله . قيل : لو لم يصوب الجميع لما جاز نصب المخالف ، وقد نصب أبو بكر زيدا . قلنا : لم يجوز تولية المبطل ، والمخطيء ليس بمبطل .

أقول : المعروف أنه ليس كل مجتهد في العقلية مصيباً ، بل الحق فيها واحد ، فمن أصابه أصاب ، ومن فقدته أخطأ وإثم .

وقال العنبري (١) ، والجاحظ (٢) : كل مجتهد فيها مصيب ، أى لا إثم

(١) هو : إبراهيم بن إسماعيل الطوسي العنبري ، من حفاظ الحديث ، كان يحدث عصره في طوس ، توفي سنة ٢٩٠ هـ .

انظر : (تذكرة الحفاظ ٢ / ١٤٧ ، الاعلام ١ / ٢٥) .

(٢) هو : عمرو بن بحر بن محبوب ، أبو عثمان ، المعروف بالجاحظ ، البصري =

عليه ، وهما محجوجان بالإجماع كما نقله الأمدى (١) .

وأما المجتهدون في المسائل الفقهية ، وهو الذى تكلم فيه المصنف فهل المصيب منهم واحد أو السكل مصيبون ؟

فيه خلاف مبنى كما ذكره المصنف وغيره على أن كل صورة هل لها حكم معين أم لا ، وفيه أقوال كثيرة ذكرها الإمام ، واقتصر المصنف على بعضها فلنذكر ما ذكره منها ، أعنى الإمام فنقول :

اختلف العلماء في الواقعة التى لا نص فيها على قولين :

أحدهما : أنه ليس لله تعالى فيها قبل الاجتهاد حكم معين ، بل حكم الله تعالى فيها تابع لظن المجتهد . وهؤلاء هم القائلون : بأن كل مجتهد مصيب ، وهم الأشعري ، والقاضى ، وجمهور المتكلمين من الأشاعرة ، والمعتزلة . واختلف هؤلاء ، فقال بعضهم : لا بد أن يوجد في الواقعة مالمو حكم الله فيها بحكم لم يحكم إلا به ، وهذا هو القول بالاشبه .

وقال بعضهم : لا يشترط ذلك .

والقول الثانى : أن له تعالى في كل واقعة حكماً معيناً وعلى هذا رأى يكون في المسألة ثلاثة أقوال :

أحدها : وهو قول طائفة من الفقهاء والمتكلمين : حصل الحكم من غير دلالة ولا أمانة بل هو كدفين يعثر عليه الطالب اتفاقاً ، فمن وجده فله أجران ، ومن أخطأ أجز .

القول الثانى : عليه أمانة ، أى دليل ظنى ، والقائلون به اختلفوا ،

العالم المشهور ، صاحب التصانيف الكثيرة ، وإليه تنسب طائفة الجاحظية من المعتزلة . من مؤلفاته : البيان والتبيين ، توفى بالبصرة سنة ٢٥٥ هـ (وفيات الأعيان ٣ / ١٤٠ ، بغية الوعاة ٣ / ٢٢٨ شذرات الذهب ٢ / ١٢١) .

(١) انظر الإحكام للأمدى (٣ / ٢١٥ وما بعدها) .

فقال بعضهم : لم يكلف المجتهد بإصابته لخفايفه ، وغموضه ، فلذلك كان المخطئ فيه معذوراً مأجوراً ، وهو قول كافة الفقهاء ، وينسب إلى الشافعى ، وأبى حنيفة .

وقال بعضهم : إنه مأمور بطلبه أولاً ، فإن أخطأ وغاب على ظنه شيء آخر تغير التكليف ، وصار مأموراً بالعمل بمقتضى ظنه .

والقول الثالث : أن عليه دليلاً قطعياً ، والقائلون به اتفقوا على أن المجتهد مأمور بطلبه ، لكن اختلفوا .

فقال الجمهور : إن المخطئ فيه لا يأثم ، ولا ينقض قضاؤه ، وقال بشر المريسى (١) : بالتأثم مع نفاذ القضاء ، وقال الأصم (٢) ينقض .

والذى نذهب إليه : أن لله تعالى في كل واقعة حكماً معيناً ، عليه دليل ظنى ، وأن المخطئ فيه معذور ، وأن القاضى لا ينقض قضاؤه به .

أدلة القائلين بأن المصيب واحد

قوله : « لأن الاجتهاد ، أى الدليل على أن المصيب واحد دليلان ، عقلى ثم نقلى :

(١) تقدمت ترجمته .

(٢) هو : عبد الرحمن بن كيسان ، أبو بكر الأصم ، من المعتزلة ، قال عنه القاضى عبد الجبار - في طبقات المعتزلة : « كان أفصح الناس وأورعهم وأفقههم » وله تفسير عجيب .

روى أنه يحطىء علناً - رضى الله عنه - في كثير من أفعاله ويصوب معاوية - رضى الله عنه - في كثير من أفعاله .

توفى نحو سنة ٢٢٥ هـ ، انظر في ترجمته : (طبقات المفسرين للداودى

(١ / ٢٦٩) فضـل الاعتزال وطبقات المعتزلة ص ٢٦٨ ، لسان الميزان

(٣ / ٤٢٧) .

الأول : أن الاجتهاد مسبوق بالدلالة ، لأن الاجتهاد هو طلب دلالة الدليل على الحكم ، وطلب الدلالة متأخر عن الدلالة ، لأن طلب الوقوف على الشيء يستدعى تقدم ذلك الشيء في الوجود ، فثبت أن الاجتهاد مسبوق بالدلالة ، والدلالة متأخرة عن الحكم ، لأنها نسبة بين الدليل والمدلول الذي هو الحكم ، والنسبة بين الأمرين متأخرة عنهما ، وإذا ثبت أن الدلالة متأخرة عن الحكم لزم أن يكون الاجتهاد متأخراً عن الحكم بمرتبتين ، لأنه متأخر عن الدلالة المتأخرة عن الحكم ، وحيث فلو تحقق الاجتهاد أن ، أي كان مدلول كل واحد منهما حقاً صواباً لاجتماع النقيضين ، لاستلزامه حكمين متناقضين في نفس الأمر بالنسبة إلى مسألة واحدة .

الدليل الثاني : قوله عليه الصلاة والسلام : « من اجتهد فأصاب فله أجران ، ومن أخطأ فله أجر » (١) دل الحديث على أن المجتهد قد يخطئ . وقد يصيب وهو المدعى .

دليل المذهب الثاني

قوله : « قبل لو تعين ، أي احتج من قال : إنه ليس لله في الواقعة حكم معين ، بل حكمها تابع لظن المجتهدين بأمرين :

أحدهما : أنه لو تعين الحكم لكان المخالف له حاكماً بغير ما أنزل الله ، وحيث فيفسق لقوله تعالى : (ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم

(١) حديث صحيح : أخرجه البخاري . كتاب الاعتصام - باب : أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ (٧٣٥٢) من حديث عمرو بن العاص رضي الله عنه . كما أخرجه مسلم : كتاب الأفضية - باب : بيان أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ (١٧١٦ / ١٥) وأبو داود : كتاب الأفضية - باب في القاضي يخطئ (٣٥٧٤) وابن ماجه : كتاب الاحكام - باب الحاكم يجتهد فيصيب الجسق (٢٣١٤) .

الفاسقون) (١) أو يكفر لقوله تعالى : (ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون) (٢) واللام باطل اتفاقاً ، فاللزم مثله .

والجواب : أن المجتهد لما كان مأموراً بالحكم بما ظنه ، وإن أخطأ فيه كان حاكماً بما أنزل الله تعالى .

الثاني : لو لم يكن كل مجتهد مصيباً لما جاز للمجتهد أن ينصب حاكماً مخالفاً له في الاجتهاد ، لكونه تمكيناً من الحكم بغير الحق ، لكنه يجوز ، لأن أبا بكر رضي الله عنه نصب زيد بن ثابت ، مع أنه كان يخالفه في الجدة ، وفي غيره ، وشاع ذلك بين الصحابة ولم ينكروه .

والجواب : أن الممتنع إنما هو تولية المأبطل ، أي من يحكم بالبطل ، والمخطئ في الاجتهاد ليس بمبطل ، لأنه أت بالمأمور به .

« فرعان :

الأول : لو رأى الزوج لفظه كناية ، ورأته الزوجة صريحاً فله الطلب ، ولها الامتناع فیراجعان غیرهما .

الثاني : إذا تغير الاجتهاد كما لو ظن أن الخلع فسخ ، ثم ظن أنه طلاق ، فلا ينقض الأول بعد اقتران الحكم وينقض قبله .

أقول : الفرع الأول : في طريق فصل الحادثة التي لا يمكن الصالح فيها إذا نزلت بالمجتهدين المختلفين أو المقلدين لها ، سواء قلنا : المصيب واحد أم لا ، كما إذا كان الزوجان مجتهدين ، فقال لها : أنت بائن مثلاً ، من غير نية للاطلاق ، ورأى الزوج أن اللفظ الصادر منه كناية فيكون النكاح

(١) سورة المائدة الآية ٤٧ .

(٢) سورة المائدة من الآية ٤٤ هكذا قدم المصنف بعض الآيات على البعض ، ولعله لاحظ أن الحكم عليه بالكفر ينبغي أن لا يتعجل فيه ، ولعل له وجهة أخرى . والله أعلم بالصواب .

باقياً ، ورأت المرأة أنه صريح ، فيكون الطلاق واقعاً ، فللزوجة طلب الاستمتاع بها ، ولها الامتناع منه ، وطريق قطع المنازعة بينهما أن يرجعا إلى حاكم أو يحكما رجلا ، وحينئذ فإذا حكم الحاكم أو المحكم بشيء وجب عليهما الانقياد إليه ، فإن كانت الحادثة مما يجوز فيها الصلح كالحقوق المالية فيجوز فصلها به أيضاً وهو واضح .

الفرع الثاني : في نقض الاجتهاد ، فنقول : إذا أدها اجتهاده إلى أن الخلع فسخ ، فنسكح امرأة كان قد خالعا ثلاثاً ثم تغير اجتهاده إلى أن الخلع طلاق نظر . إن تغير بعد قضاء القاضي بمقتضى الاجتهاد الأول ، وهو صحة النكاح فلا يجوز نقضه بالاجتهاد الثاني ، بل يستمر على نكاحه ، لتأكده بالحكم ، وإن تغير قبل حكم الحاكم بالصحة وجب عليه مفارقتها ، لأنه يظن الآن أن اجتهاده الأول خطأ ، والعمل بالظن واجب ، وإليه أشار المصنف بقوله : « وينقض قبله » وكأنه أراد بالنقض ترك العمل بالاجتهاد الأول ، وإلا فالافتاق على أن الاجتهاد لا ينقض بالاجتهاد ، وهذا التفصيل بعينه يجري في زوجة المقلد لهذا المجتهد وكلام المصنف يحتمل كلا من المسألتين ، وحكى الإمام قولاً : أنه لا يجب على المقلد المفارقة مطلقاً (١) .

(١) انظر المحصول (٥٢٣ / ٥٢٤) .

الباب الثاني

في الإفتاء : وفيه مسائل

المسألة الأولى

قال : « الأولى : يجوز الإفتاء للمجتهد ، ومقلد الحنفي ، واختلف في تقليد الميت ، لأنه لا قول له ، لانعقاد الإجماع على خلافه ، والمختار جوازه للإجماع عليه في زماننا . »

أقول : مقصود هذا الباب منحصر في المفتي ، والمستفتي ، وما فيه الاستفتاء ، فلذلك ذكر المصنف فيه ثلاث مسائل لهذه الأمور الثلاثة :

المسألة الأولى : في المفتي ، فيجوز للمجتهد أن يفتي إذا اتصف بالشروط المعتمدة في الراوي ، وهل يجوز للمقلد أن يفتي بما صح عنده من مذهب إمامه ، سواء كان سماعاً منه أو رواية عنه ، أو مسطوراً في كتاب معتمد عليه ، ينظر فيه : فإن كان إمامه حياً ففيه أربعة مذاهب :

الأول : يجوز مطلقاً ، وهو مقتضى اختيار الإمام ، والمصنف ، لأنه ناقل لجاز كنفق الأحاديث .

والثاني : يمتنع مطلقاً ، لأنه إنما يستل عما عنده لاعما عند مقلده ، وأما القياس على نقل الأحاديث فمنوع ، قال ابن الحاجب ، لأن الخلاف ليس في مجرد النقل أي إنما الخلاف في أن غير المجتهد هل له الجزم بالحكم وذكره لغيره ، ليعمل بمقتضاه ؟

والثالث : لا يجوز عند وجود المجتهد ، ويجوز عند عدمه للضرورة .

ورابعها: أنه إن كان مظلماً على المأخذ، أهلاً للنظر جاز لو قوع ذلك على ممر الأعصار من غير إنكار، وإن لم يكن كذلك فلا يجوز، لأنه يفتى بغير علم، وهذا هو المختار عند الأمدى، وابن الحاجب، وغيرهما (١).

وإن كان إماماً ميثاً في الإفتاء بقوله خلاف ينبغي على جواز تقليده، فلذلك عدل المصنف عما ساق الكلام له، وهو الإفتاء بقوله إلى حكاية الخلاف في تقليده، وهو حسن، لكن حكايته الخلاف في هذا دون مقلد الحى يوم الاتفاق على الجواز فيه، وليس كذلك لما عرفت.

والدليل على أنه لا يجوز الإفتاء لمقلد الميت، أن الميت لا قول له، بدليل انعقاد الإجماع على خلافه، ولو كان له قول لم ينعقد، كما لا ينعقد على خلاف قول الحى، وإذا لم يكن له قول يجوز تقليده، ولا الإفتاء بما كان ينسب إليه، قالوا: وإنما صنف كتب الفقه لاستفادة طريق الاجتهاد من تصرفهم في الحوادث، وكيفية بناء بعضها على بعض، ومعرفة المتفق عليه من المختلف فيه، وهذا ما نقله الإمام في تقليد الميت حكماً وتعليلاً، ثم مال إلى الجواز فقال:

ولقائل أن يقول: قد انعقد الإجماع في زماننا على جواز العمل بهذا النوع من الفتوى، لأنه ليس في هذا الزمان مجتهد، والإجماع حجة (٢). وهذا الذى مال إليه قد صرح المصنف باختياره.

واستدل له بما ذكرناه وهو دليل ضعيف، فإن الإجماع إنما يعتبر من المجتهدين، فإذا لم يوجد مجتهد في هذا الزمان لم يعتبر إجماع أهله.

والأولى في الاستدلال أن يقال: لو لم يجوز ذلك لآدى إلى فساد أحوال

(١) انظر: (المحصول ٢ / ٥٢٧، مختصر ابن الحاجب مع الشرح ٢ / ٣٠٨، الإحكام للأمدى ٢ / ٢٥٤، ٢٥٥).

(٢) انظر: (المحصول ٢ / ٥٢٦، ٥٢٧).

الناس وتضررهم، ولو بطل قول القائل بموته لم يعتبر شيئاً من أقواله لروايته وشهادته، ووصاياه، وما استدلل به الخصم عن انعقاد الإجماع على خلافه فممنوع لما سبق فيه من الخلاف، وإن سلم فهو معارض بحجية الإجماع بعد موت المجتهدين.

المسألة الثانية

فيمن يجوز له الاستفتاء

وهو العامى

قال: «الثانية: يجوز الاستفتاء للعامى، لعدم تسكينهم في شيء من الأعصار بالاجتهاد، وتفويت معاشهم، واستضرارهم بالأشغال بأسبابه دون المجتهد، لأنه مأمور بالاعتبار. قيل: معارض بعموم (فاسألوا)، (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم). وقول عبد الرحمن (١): لعثمان: أبايعك على كتاب الله، وسنة رسوله، وسيرة الشيخين. قلنا: الأول مخصوص وإلا لوجب بعد الاجتهاد، والثاني في الأقضية، والمراد من السيرة لزوم العدل».

أقول: المسألة الثانية في المستفتى، أى فيمن يجوز له الاستفتاء، ومن لا يجوز، فنقول: اختلفوا في أن من لم يبلغ رتبة الاجتهاد هل يجوز له الاستفتاء في الفروع، فيه ثلاثة مذاهب:

(١) هو: عبد الرحمن بن عوف بن عبد الحارث، أبو محمد الزهرى القرشى، صحابى جليل من العشرة المبشرين بالجنة، وأحد السابقين إلى الإسلام، وأحد الستة أصحاب الشورى الذين جعل عمر بن الخطاب - رضى الله عنه - الخلافة فيهم. توفي سنة ٣٢ هـ.

انظر في ترجمته: (صفة الصفوة ١ / ٣٥، الأعلام ٤ / ٩٥).

(١٤ - الأسنوى - ٢٣)

أصحها : يجوز مطلقاً ، بل يجب ،

والثاني : لا ، بل يجب عليه أن يقف على الحكم بطريقه ، وإليه ذهب المعتزلة البغدادية .

ونالهما : قال به الجبائي : يجوز ذلك في المسائل الاجتماعية ، كإزالة النجاسة بالخل ونحوه ، وعن المسائل المنصوصة ، كتحريم الربا في الأشياء الستة مثلاً ، والخلاف كما قال ابن الحاجب : جار في غير المجتهد ، سواء كان عامياً محضاً أو عالماً (١) .

الأدلة :

ثم استدلل المصنف على الجواز بأمرين :

أحدهما : إجماع السلف عليه : لأن العوام لم يكلفوا في شيء من الأعصار والاجتهاد ، فلو كانوا مأمورين بذلك لكلفوهم به ، وأنكروا عليهم العمل بفتاويهم . مع أنه لم يقع شيء من ذلك .

الثاني : أن تكليفهم بالاجتهاد يؤدي إلى تفويت معاشهم ، وإستضرارهم بالأشغال لتحصيل أسبابه ، وذلك بسبب فساد الأحوال ، فيكون القول به باطلاً .

قوله : « دون المجتهد » أي فإنه لا يجوز له الاستفتاء ، أي لا بعد الاجتهاد اتفاقاً ، كما قاله الأمدى ، وابن الحاجب ، ولا قبله على الاختار عندهما ، وعند الإمام ، وأتباعه لأنه مأمور بالاعتبار ، أي الاجتهاد لقوله تعالى : (فاعتبروا يا أولى الأبصار) ، فإنه عام شامل للعامة ، وللمجتهد ترك العمل به بالنسبة إلى العامة لعجزه عن الاجتهاد ، فيبقى معمولاً به في حق المجتهد . وحينئذ فلو جاز له الاستفتاء لكان تاركاً الاعتبار بالمأمور به ، وتركه لا يجوز .

(١) انظر المختصر مع الشرح (٢ / ٣٠٠ ، ٣٠١) .

وقد حكى الأمدى ، وابن الحاجب في المسألة سبعة مذاهب تعرض للإمام لاكثرها ، أصحها : ما قاله المصنف (١) .

والثاني : يجوز مطلقاً وهو مذهب أحمد .

والثالث : قاله بعض أهل العراق يجوز فيما يخصه دون ما يفتى به .

والرابع : يجوز فيما يفوت وقته ، أي مما يخصه أيضاً كما نبه عليه الأمدى ، ولا يجوز فيما لا يفوت .

والخامس : وهو مذهب محمد بن الحسن (٢) ، يجوز تقليد الأعلم ، لا تقليد المساوي ، والأدون .

والسادس : يجوز تقليد الصحابي ، بشرط أن يكون أرجح في نظره من غيره ، وما عداه لا يجوز ، وقد تقدم نقله عن الشافعي .

والسابع : يجوز تقليد الصحابي ، والتابعي دون غيرهما .

وحكى الأمدى ثامناً عن ابن سريج لم يذكره ابن الحاجب : إنه يجوز تقليد الأعلم بشرط تعذر الاجتهاد ، وهذا الخلاف إنما هو في الجواز لافي الوجوب ، كما نبه عليه الإمام (٣) .

قوله : « قيل معارض » يعني أن الاستدلال على المنع بقوله تعالى : (فاعتبروا) ، معارض بثلاثة أدلة :

أحدها : قوله تعالى : (فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون) (٤)

(١) انظر : (الإحكام للأمدى ٣ / ٢٣٢ والمختصر مع الشرح ٢ / ٣٠٠) .

(٢) هو : محمد بن الحسن بن فرقد ، من موالى نبي شيبان ، إمام الفقه والأصول ، وهو الذي نشر علم أبي حنيفة - رضى الله عنه - توفي سنة ١٨٩ هـ .

انظر : (الفهرست لابن النديم ١ / ٢٠٣ ، الفوائد البهية ص ١٦٣) .

(٣) انظر : (الإحكام للأمدى ٣ / ٢٣٢ ، والمحصل ٢ / ٥٣٦) .

(٤) سورة النحل من الآية ٤٣ ، والإنبياء من الآية ٧ .

وعن الثالث: وهو الإجماع: أن المراد من السيرة إنما هو لزوم العدل، والإحسان بين الناس، والبعد عن حب الدنيا لا الأخذ بالاجتهاد.

المسألة الثالثة

في المستفتي فيه

قال: «الثالثة: إنما يجوز في الفروع، وقد اختلف في الأصول، ولنا فيه نظر، ولكن هذا آخر كلامنا».

أقول: المسألة الثالثة: فيما يجوز فيه الاستفتاء وما لا يجوز فنقول: يجوز للعامة الاستفتاء في الفروع على ما فيه من الخلاف المذكور في المسألة السابقة، واختلفوا في الأصول، كوجود الصانع، ووحدته، وإثبات الصفات، ودلائل النبوة، فالأكثر على ما نقله الأمدى، واختاره هو، والإمام، وابن الحاجب: أنه لا يجوز للمجتهد ولا للعامة لأن تحصيل العلم في الأصول واجب على الرسول لقوله تعالى: (فاعلم أنه لا إله إلا الله) (١) وإذا وجب عليه وجب علينا لقوله تعالى: (فأمنوا بالله ورسوله النبي الأمي الذي يؤمن بالله وكلماته واتبعوه لعلكم تهتدون) (٢).

واعترض عليه بأن الدليل خاص بالتوحيد، والدعوى عامة فلا يفيد المطلوب.

واستدل المجوز بالقياس على جواز التقليد في المسائل الفروعية.

وأجاب الأولون: بأن المسائل الفروعية غير متناهية، فيعسر على العامة الوقوف عليهما، بخلاف المسائل الأصولية، فإنه لا عسر فيها قلتها.

(١) سورة محمد - ﷺ - من الآية ١٩.

(٢) سورة الاعراف من الآية ١٤٨ وانظر في المسألة: (الإحكام للامدى

٣/ ٢٤٦، والمحصل ٢/ ٥٣٩، والمختصر ٢/ ٣٠٥).

فإنه يدل على جواز السؤال إن لا يعلم، سواء كان مجتهداً أو غير مجتهد، والمجتهد قبل اجتهاده غير عالم، فوجب أن يجوز له ذلك.

الثاني: قوله تعالى: (يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم) (١) فإنه يدل على قبول قول أولى الأمر على كل أحد، مجتهداً كان أو غيره، والعلماء من أولى الأمر، لأن أمرهم ينفذ على الأمراء والولاة، فيكون قوتهم معمولاً به في حق المجتهد والمقلد.

الثالث: الإجماع: فإن عبد الرحمن بن عوف قال لعثمان رضي الله عنهما حين عزم على مبايعته: أبايعك على كتاب الله، وسنة رسوله ﷺ وسيرة الشيخين، فالتزمه عثمان، وكان ذلك بحضور من الصحابة فلم ينكر عليهما أحد، فكان ذلك إجماعاً على جواز أخذ المجتهد بقول المجتهد المبيت، وإذا جاز ذلك جاز الأخذ بقول الحى بطريق الأولى.

وأجاب المصنف عن الأول وهو قوله تعالى: (فاسألوا) بأنه مخصوص بالعوام، ولو كان شاملاً للمجتهدين الغير العالمين، لكان يجوز للمجتهد ذلك بعد الاجتهاد أيضاً، لكونه ظاناً بالحكم لا عالماً به، لكنه لا يجوز اتفاقاً كما تقدم.

قال الإمام: ولأن مقتضاه وجوب السؤال، وهو غير واجب بالإجماع، ولأنه أمر بالسؤال من غير تعيين المسئول عنه، وهو مطلق يصدق بصورة، وقد قلنا به في السؤال عن الأدلة (٢).

وعن الثاني: وهو قوله تعالى: (أطيعوا الله) الآية: بأن ذلك إنما ورد في الأقضية دون المسائل الاجتهادية، أو نقول: إنه مطلق ولا عموم فيه، فيسكنى حمله على الأقضية.

(١) سورة النساء من الآية ٥٩.

(٢) انظر: المحصول (٢/ ٥٣٧، ٥٣٨).

وتوقف المصنف في هذه المسألة لتعارض الأدلة من الجانبين عنده من غير ترجيح فلماذا قال : ولنا فيه نظر .

ونقل الأمدى ، وابن الحاجب عن بعضهم : أن النظر فيه حرام ، وهو ظاهر كلام الشافعى . وهذه المسألة محلها علم الكلام فلذلك اختصر فيها المصنف (١) .

فرعان - حكاهما الإمام الرازى

الأول : إذا وقعت للجهل حادثة فاجتهد فيها ، وأقضى ثم وقعت له ثانياً ، فإن كان ذا كراً لما مضى من طرق الاجتهاد فهو مجتهد ، ويجوز له الإفتاء به ، وإن نسيه لزمه استئناف الاجتهاد ، وحينئذ فإذا تغير اجتهاده لزمه العمل بالثانى ، والأحسن تعريف المستفتى بالتغير ، لئلا يعمل به (٢) .
الفرع الثانى :

اتفقوا أن العامى لا يجوز له أن يستفتى إلا من غلب على ظنه أنه من أهل الاجتهاد والورع ، وذلك بأن يراه منتصباً للفتوى بمشهد الخلق ، ويرى إجماع المسلمين على سؤاله .

فإن سأل جماعة فاختلفت فتاويهم ، فقال قوم : يجب عليه الاجتهاد فى أورعهم وأعلمهم .

وقال آخرون : لا يجب ذلك .

ثم إذا اجتهد فإن ترجح أحدهما مطلقاً فى ظنه تعين العمل بقوله ، وإن ترجح أحدهما فى الدين واستويا فى العلم ، وجب الأخذ بقول الدين ، وإن ترجح فى العلم واستويا فى الدين ، فمنهم من خيره ، ومنهم من أوجب الأخذ بقول الأعلم ، وهو الأقرب ، وإن ترجح أحدهما فى الدين وترجح الآخر

(١) انظر : الإحكام للأمدى (٥٤٦/٣) والمختصر مع الشرح (٣٠٥/٢) .

(٢) انظر المحصول (٥٢٥/٢) .

فى العلم فقيل يؤخذ بقول الدين ، والأقرب الأخذ بقول الأعلم ، وإن استويا مطلقاً فقد يقال : لا يجوز وقوعه كما قد قيل فى استواء الأمارتين ، وقد يقال بجوازه ، وحينئذ فإذا وقع ذلك بخير .

ورجح ابن الحاجب : جواز تقليد المفضل مع وجود الفاضل ، وحكى خلافاً فى استفتاء المفضل سبقه إليه الغزالى . ثم الأمدى ، وهو وارد على الإمام فى دعواه الاتفاق على المنع كما تقدم (١) .

فرعان - حكاهما ابن الحاجب

أحدهما : يجوز خلو الزمان عن المجتهد ، خلافاً للحنابلة ، لنا قوله عليه الصلاة والسلام : « إن الله لا يقبض العلم انتزاعاً ينتزعه من العباد ، ولكن العلم يقبض العلماء ، حتى إذا لم يبق عالماً اتخذ الناس رؤوساً جهالاً ، فسئلوا فأفتوا بغير علم ، فضلوا وأضلوا » (٢) .

الثانى : إذا قلد مجتهداً فى مسألة فليس له تقليد غيره فيها اتفاقاً ، ويجوز ذلك فى حكم آخر على المختار ، فلو التزم مذهباً كالطائفة الشافعية ، والحنفية فى الرجوع إلى غيره من المذاهب ثلاثة أقوال :

ثالثها : يجوز الرجوع فيها لم يعمل به ، ولا يجوز فى غيره (٣) .

(فائدتان) إحداها : ذكر القرافى فى شرح المحصول : إن تقليد مذهب الغير حيث جوزه ، فشرطه أن لا يكون موقفاً فى أمر مجتمع على

(١) انظر المحصول (٥٣٣/٢) ، ٥٣٤ ، والمختصر مع الشرح ٣٠٩/٢ ، والمستصطفى ١٢٥/٢ ، والإحكام للأمدى ٢٥٥/٣ .

(٢) حديث صحيح : أخرجه البخارى : كتاب العلم - باب : كيف يقبض العلم (١٠٠) من حديث عبد الله بن عمرو ، ومسلم : كتاب العلم - باب رفع العلم (٢٦٧٣ / ١٣) .

كما رواه أحمد والترمذى وابن ماجه ، على ما فى الجامع الصغير (١٢٤/١) .

(٣) انظر : المختصر مع الشرح (٣٠٩ / ٢) .

إبطاله الإمام الذي كان على مذهبه ، والإمام الذي انتقل إليه ، فمن قلد ما السكا مثلاً في عدم النقض باللمس الخالي عن الشهوة فصلي ، فلا بد أن يدل ذلك بدنه وبمسح جميع رأسه ، وإلا فتكون صلاته باطلة عند الإمامين .

(الفائدة الثانية) : تقليد الصحابة رضي الله عنهم ينبغي على جمـواز الانتقال في المذاهب ، كما حكى عن ابن برهان في الأوسط ، لأن مذاهبهم غير مدونة حتى يمكن المقلد الاكتفاء بها ، فيؤديه ذلك إلى الانتقال ، وقال إمام الحرمين في البرهان : أجمع المحققون على أن العوام ليس لهم أن يتعلقوا بمذهب أعيان الصحابة رضي الله عنهم ، بل عليهم أن يتبعوا مذاهب الأئمة الذين سبروا فنظروا ، وبوبوا الأبواب ، وذكروا أوضاع المسائل ، لأنهم أوضحوا طرق النظر وهذبوا المسائل وبينوها ، وجمعوها (١) . وذكر ابن الصلاح (٢) أيضاً ما حاصله : إنه يعمين تقليد الأئمة الأربعة

(١) انظر : (البرهان لإمام الحرمين ٢ / ١٣٥٨ - ١٣٦٣) .

(٢) هو : عثمان بن عبد الرحمن بن عثمان بن موسى الكردى الشهرزورى الشافعى ، أبو عمرو ، الإمام الحافظ ، شيخ الإسلام وصاحب المقدمة ، في مصطلح الحديث . توفي بدمشق سنة ٦٤٣ هـ . انظر في ترجمته : (طبقات الشافعية الكبرى للسبكي ٨ / ٣٢٦ ، وفيات الاعيان ٢ / ٤٠٨) .

ومع تقديرى لما قاله الإمام ابن الصلاح في قصر التقليد على أصحاب المذاهب الأربعة فيه نظر ، فليس هناك من الأدلة ما يمنع تقليد أى مجتهد غير الأئمة الأربعة بل الأدلة تثبت عكس ذلك .

قال الشوكاني في إرشاد الفحول (٣٦٦ / ٢) : د إن الصحابة - رضي الله عنهم - لم ينسكروا على العامة تقاليد بعضهم في بعض المسائل ، وبعضهم في البعض الآخر . وذكر بعض الحنابلة أن هذا مذهب أحمد بن حنبل ، فإنه قال لبعض أصحابه : لاتعمل الناس على مذهبك فيخرجوا ، دعمهم بترخصوا بمذاهب الناس ، اه .

- وقد توارث النقول عن الأئمة الأربعة في النهى عن تقليدهم ، بل كانوا =

دون غيرهم ، لأن مذاهب الأربعة قد انتشرت وعلم تقييدها مطلقاً ، وتخصيص عامها ، ونشرت فروعها ، بخلاف مذهب غيرهم فرضى الله عنهم وأرضاهم ، وحشرنا في ذمهم ، إنه رحيماً ودود .

* * *

تم الكتاب والله الموفق للصواب ، وإليه المرجع والمآب ، وله الحمد ظاهراً وباطناً ، وهو حسبنا ونعم الوكيل .

= يحثون على البحث عن الحق أينما كان . روى معن بن عيسى قال : سمعت مالكا يقول : « إنما أنا بشر ، أخطئ وأصيب ، فانظروا في رأيي ، كل ما وافق الكتاب والسنة فخذوا به ، وما لم يوافق الكتاب والسنة فاتركوه » (القول المفيد في الاجتهاد والتقليد للشوكاني ص ٥٤) .

وروى أن الخليفة المنصور طلب من الإمام مالك أن يجعل الناس على مذهبه وموطئه - بعد أن انتهى من تأليفه ، فقال : والإمام أبو حنيفة - رضي الله عنه - كان يقول لأصحابه : « إذا قلت قولاً وكتاب الله تعالى أو سنة رسوله - ﷺ - أو قول الصحابي يخالفه فاتركوه واتبعوا قول من ذكره » . ومثل ذلك نقل عن الإمام الشافعى وعن سائر الأئمة - رضي الله عنهم جميعاً - (بلوغ السؤل للشيخ محمد حسنين مخلوف ص ١٧٥ وما بعدها) .

وقد كان أصحاب الأئمة : كأبي يوسف ، ومحمد بن الحسن ، وابن القاسم ، وأشهب وغيرهم من أصحاب الأئمة وتلاميذهم ينظرون في الأدلة الشرعية من الكتاب والسنة ، وفي أدلة أئمتهم وما وضعوه من القواعد لاستنباط الأحكام الشرعية ، وكانوا يخالفونهم في العديد من المسائل ، لأدلة ترجحت عندهم ، لعلمهم أن الشريعة الإسلامية - في مجموعها - هي الكفيلة بتحقيق مصالح العباد ، دون مذهب معين .

انظر : المصدر السابق ص ١٧٨ .

وهل ينسکر أحد - في العصر الحاضر - مكانة شيخ الإسلام د ابن تيمية ، وآراؤه القيمة التي خالف في بعضها مذاهب السابقين ، وفتاواه المشهورة تعتبر من أهم المراجع العلمية في العصر الحاضر .

قال مؤلفه العبد الفقير إلى عفو الله وغفرانه عبد الرحيم بن الحسن
القرشي الإسنوي الشافعي عامه الله بلطفه: فرغت من هذا الكتاب المبارك
عند فراع السنة المباركة ، سنة إحدى وأربعين وسبعمائة ، أحسن الله خاتمتها
وعقبها بمنه وكرمه ، وابتدأت فيه في شهر سفر سنة أربعين وسبعمائة .
وكان تأليفه في المدرسة المباركة الشريفة ، رحم الله واقفها من القاهرة
المعزية ، حماها الله وسائر بلاد الإسلام ، اللهم فدكاً أرشدت إلى ابتدائه ،
وأعنت على انتهائه ، فاجعله خالصاً لوجهك ، موجباً للفوز لديك ، وأنفع
به مؤلفه ، وكتابه ، والناظر فيه ، وجميع المسلمين ، وصلواته وسلامه على
سيدنا محمد وآله أجمعين ، والحمد لله رب العالمين .

نسأل الله - تعالى - أن ينفعنا بما علمنا ، وأن يعلمنا ما ينفعنا ، إنه
سميع مجيب .

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

د / شعبان محمد إسماعيل

فهرس موضوعات

الجزء الثالث من كتاب (تهذيب الإسنوي)

الصفحة	الموضوع
٥	الكتاب الرابع : في القياس
٧	قياس العكس
٩	الباب الاول : في بيان أنه حجة
١١	أدلة الجمهور على حجبة القياس
١١	الدليل الأول
١٤	الدليل الثاني للجمهور
١٨	الدليل الثالث
٢١	الدليل الرابع : على حجبة القياس : العقل
٢١	أدلة المنكرين للقياس
٢٦	المسألة الثانية : هل النص على العلة أمر بالقياس
٢٧	مذهب النظام ودليله
٢٨	دليل للجمهور
٢٩	المسألة الثالثة : في تقسيمات القياس
٣٣	المسألة الرابعة : فيما يجرى به القياس
٣٥	القياس في المقدرات
٣٥	القياس في العقليات
٣٦	القياس في اللغات
٣٨	القياس في الأسباب والشروط
٣٩	القياس في العادات
٤٠	الباب الثاني : في أركانه

٧٦

٨٠

٨٢

٨٣

٨٦

٨٧

٨٨

٩٠

٩١

٩٢

٩٤

٩٦

٩٧

٩٩

١٠٠

١٠١

١٠٣

١٠٤

١٠٨

١١٢

١١٤

١١٨

الطرف الثاني - في قواعد العلة وهي ستة :

الأول : النقص

أجوبة النقص

تنبيهه

الثاني من القواعد - عدم التأثير وعدم العكس

الثالث من القواعد - العكس

الرابع من القواعد - القلب

أقسام القلب

الفرق بين القلب والمعارضة

الخامس من القواعد - القول بالموجب

السادس من القواعد - الفرق

الطرف الثالث : في أقسام العلة

العمل المختلف فيها - التعليل بالمحل

التعليل بالحكمة

التعليل بالوصف العدمي

التعليل بالحكم الشرعي

التعليل بالعلة القاصرة

التعليل بالوصف المركب

مسائل متعلقة بالعلة

الفصل الثاني : في الأصل والفرع

شروط للأصل مختلف فيها

شروط الفرع

الكتاب الخامس : في دلائل اختلاف فيها

الفصل الأول : في العلة

طرق العلة : الأول النص

الطريق الثاني : الإيحاء

تعريف الإيحاء

فرع

النوع الثاني : من الإيحاء

النوع الثالث : من الإيحاء

النوع الرابع : من الإيحاء

النوع الخامس : من الإيحاء

الطريق الثالث : الإجماع

الطريق الرابع : المناسبة

أقسام المناسب

أقسام الوصف المناسب

التقسيم الثاني : للمناسب

الطريق الخامس : الشبه

فرع في قياس الشبه

الطريق السادس : الدوران

أدلة القائمين بعلمية الدوران

دليل من قال بعدم علمية الدوران

الطريق السابع

الطريق الثامن : الطرد

الطريق التاسع : تنقيح المناط

طريقان ليسا معتبرين

الصفحة	الموضوع
١٥٨	الترجيح بكثرة الأدلة
١٦٠	الباب الثالث : في ترجيح الاخبار وهو على وجوه
١٦٦	الثاني - الترجيح بوقت الرواية
١٦٧	الثالث - الترجيح بكيفية الرواية
١٦٩	الرابع - الترجيح بوقت ورود الخبر
١٧٢	الخامس - الترجيح باعتبار اللفظ
١٧٥	السادس - الترجيح بواسطة الحكم
١٧٩	السابع - الترجيح بعمل أكثر السلف
١٨١	الباب الرابع : في ترجيح الاقضية وهي بوجوه
١٨١	الاول : بحسب العلة
١٨٣	الثاني : الترجيح باعتبار دليل العلة
١٨٥	الثالث : الترجيح باعتبار دليل الحكم
١٨٦	الرابع : الترجيح بحسب كيفية الحكم
١٨٧	الترجيح بأمور أخرى
	المكتاب السابع : في الاجتهاد والافتاء - وفيه بابان
١٨٨	الباب الاول : في الاجتهاد
١٩٠	الفصل الاول : في المجتهدين - وفيه مسائل
١٩٠	المسألة الاولى : في اجتهاد النبي ﷺ
١٩١	أدلة القائلين بالجواز
١٩٢	أدلة المانعين
١٩٤	المسألة الثانية : في اجتهاد غير الرسول ﷺ في حياته
١٩٥	أدلة القائلين بالجواز في حق الحاضرين
١٩٥	أدلة المانعين

الصفحة	الموضوع
١١٨	الباب الاول : في المقبولة - وهي ستة :
١٢١	الدليل الثاني : الاستصحاب
١٢٣	الدليل الثالث : الاستقراء
١٢٥	الدليل الرابع : الأخذ بالأقل
١٢٦	الدليل الخامس : المفاسد المرسل
١٢٩	الدليل السادس : عدم الدليل على الحكم
١٣٠	الباب الثاني : في الأدلة المردودة
١٣٠	الدليل الاول : الاستحسان
١٣١	معنى الاستحسان
١٣٤	الدليل الثاني : قول الصحابي
١٣٤	آراء العلماء في حجية القياس
١٣٧	أدلة القائلين بحجيته مطلقا
١٣٨	أدلة من قال بحجيته إذا خالف القياس
١٣٩	هل يجوز تفويض الحكم إلى النبي ﷺ أو إلى العالم
١٤٠	دليل المعتزلة
١٤٠	دليل موسى بن عمران
	المكتاب السادس : في التعادل والتراجيح وفيه أبواب :
١٤٥	الباب الاول : في تعادل الامارتين في نفس الأمر
١٤٨	تعارض الأقوال في مسألة واحدة من مجتهد واحد
١٥١	الباب الثاني : في الأحكام الكلية للتراجيح
١٥١	معنى التراجيح
١٥٣	تعارض النصين
١٥٥	تعارض نصين متساويين
١٥٦	تعارض نصين غير متساويين

الموضوع	الصفحة
أدلة المانعين من اجتهاد الحاضرين	١٩٦
أدلة القائلين بالوقوع	١٩٧
شروط المجتهد	١٩٨
الفصل الثاني : في حكم الاجتهاد	٢٠١
أدلة القائلين بأن المصيب واحد	٢٠٣
دليل المذهب الثاني	٢٠٤
الباب الثاني : في الافتاء — وفيه مسائل	٢٠٧
المسألة الثانية . فيمن يجوز له الاستفتاء وهو العاقل	٢٠٩
المسألة الثالثة : في المستفتى فيه	٢١٣
فرعان ، حكاهما الإمام ،	٢١٤
الفهرس	٢١٩

رقم الإيداع ١٦٦١